



For sine nådegaver og sit kald fortryder Gud ikke Paulus og den antikke jødedom

Høgenhaven, Jesper

Published in:

Oaulus plus - fire prismer på den nye Paulus

Publication date:

2012

Document version

Også kaldet Forlagets PDF

Document license:

[CC BY-NC-ND](#)

Citation for published version (APA):

Høgenhaven, J. (2012). For sine nådegaver og sit kald fortryder Gud ikke: Paulus og den antikke jødedom. I A. Vind (red.), *Oaulus plus - fire prismer på den nye Paulus: Paulus & Paulus, Paulus & jøderne, Paulus & Luther, & Nietzsche* (s. 41-79). Det Teologiske Fakultet.

DET TEOLOGISKE FAKULTET
KØBENHAVNS UNIVERSITET



ANNA VIND (udg.)

Paulus plus – fire prismer på den nye Paulus Paulus & Paulus, & jøderne, & Luther, & Nietzsche

ISBN 978-87-91838-43-9

ANNA VIND (udg.)

Paulus plus – fire prismer på den nye Paulus

Paulus & Paulus, & jøderne, & Luther, & Nietzsche

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet

30

Kr. 150

Paulus plus – fire prizmer på den nye Paulus

Paulus & Paulus, & jøderne, & Luther, & Nietzsche

PAULUS PLUS – FIRE PRISMER PÅ DEN NYE PAULUS

PAULUS&PAULUS, &JØDERNE, &LUTHER, &NIETZSCHE

af

Katrine Winkel Holm, Jesper Høgenhaven, Anna Vind & Carsten Pallesen

Anna Vind
(udg.)

PAULUS PLUS - FIRE PRISMER PÅ DEN NYE PAULUS:
PAULUS&PAULUS, &JØDERNE, &LUTHER, &NIETZSCHE

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 30



Licensed under Creative Commons
Forfatterne

ISBN: 978-87-91838-43-9 (trykt)

ISBN: 978-87-93361-03-4 (pdf)

Trykning og indbinding:

ASC-Grafisk, Njalsgade 80, 2300 København S.

Københavns Universitet 2012

Udgivet af:

Afdeling for Kirkehistorie

Det Teologiske Fakultet

Københavns Universitet

Købmagergade 44-46

1150 København K

www.teol.ku.dk

INDHOLD

Indledning	7
Katrine Winkel Holm: "Til frihed har Kristus befriet jer". Ny og gammel Paulus i Galaterbrevet	13
Jesper Høgenhaven: "For sine nådegaver og sit kald fortryder Gud ikke". Paulus og den antikke jødedom	41
Anna Vind: Den nye Luther	81
Carsten Pallesen: Djævelen som Guds advokat – Nietzsche, filosofien og Paulus	135

Indledning

Ti-året for udgivelsen af bogen *Den nye Paulus og hans betydning* på Gyldendals Forlag i 2003 nærmer sig med hastige skridt. Bogen, som var redigeret af professor i Ny Testamente på Københavns Universitet, Troels Engberg-Pedersen, bestod af en samling artikler, der alle på hver deres måde skulle give indtryk af den måde, hvorpå 'de sidste 25 års forskning i Paulus [drastisk] har forrykket billedet af ham'. Artiklerne var skrevet af tre førende udenlandske nytestamentlige eksegeter og fire hjemlige af samme slags.

Bogen var udtryk for et paradigmatiske skift i synet på Paulus, kristendommens 'anden grundlægger', og dens forfattere gjorde i høj grad – og gør stadig – deres autoritet gældende i den nytestamentlige forskning og undervisning på universiteterne. På den måde har 'Den Nye Paulus' formentlig også holdt sit indtog i de danske præstegårde og her sat sit præg på det daglige arbejde med at forstå og fortolke Paulus breve.

I en arbejdsgruppe på fire satte undertegnede forfattere sig for at undersøge og skrive om en 'anden ny Paulus' og hans betydning, nemlig en Paulus, som også eksisterer, er gyldig i dag og skal fremholdes som korrektiv til den første 'nye Paulus'. Bogen er således en kritisk stillingtagen til det fremførte paradigme, og en opfordring til at tænke sig om to gange, når videnskaben præsenterer et forskningsresultat som et *fait accompli*.

Artiklerne repræsenterer fire forskellige tilgange: en nytestamentlig, en gammeltestamentlig, en kirkehistorisk og en religionsfilosofisk. På den måde er bogen et tværfagligt studie af Paulus' teologi.

Den første artikel bærer titlen "*Til frihed har Kristus befriet jer*". Ny og gammel Paulus i Galaterbrevet. Her gennemgår **Katrine Winkel Holm** Galaterbrevet med udgangspunkt i spørgsmålet: Er det rigtigt, at der er sammenhæng mellem lighedstanken hos Paulus og den senere vestlige civilisation?

Artiklen indledes med en drøftelse af den aktuelle hovedstrømning inden for Paulusforskningen, det "nye" Paulusbillede, der i vid udstrækning har afskrevet den konfessionelle lutherske Paulus-læsning, som anakronistisk. Den argumenterer for, at den "nye" Paulus-forskning hverken er særlig ny eller særlig enig. Den genoptager gamle temaer og teser fra den forbultmannske æra og ser forskelligt på afgørende spørgsmål. Mest markant i diskussionen om jøget i Rom 7. Den "konfessionelle" lutherske udlægning

af Rom 7 læser jeg'et, der gør det onde, det ikke vil, som den kristne; en læsning der er hovedargument for den lutherske antisynofrihedslære.

Denne udlægning afvises af den nye Paulus-udlægning. En nøjere læsning viser imidlertid at Ny-Paulus-forskningens *grand old man*, J.D.G. Dunn vælger den lutherske læsning i modsætning til både Rudolf Bultmann og Troels Engberg-Pedersen.

Centralt i Galaterbrevet står frihedsbudskabet: Udsagnet om, at den kristne er befriet fra denne verdens magter, fra fordømmelsen og fra slaveriet (*douleia*) under loven. Samtidig med dette frihedsbudskab understreger Paulus, at den frigjorte kristne nu skal trække (*doulein*) for næsten. Kærlighedsbudet, der er lovens højdepunkt, bliver ved med at have parænetisk kraft for de kristne, fordi den kristne stadig er "en sarki".

Artiklen argumenterer for, at det er rigtigt, at der er sammenhæng mellem lighedstanken hos Paulus og vestlig civilisation, Paulus frihedsforståelse er på ingen måde politisk, men den får alligevel indirekte politisk betydning af især to grunde: For det første indebærer hans frihedsbudskab understregningen af den åndelige lighed "i Kristus", der får stor samfundsmæssig betydning fordi det etablerer det teologiske fundament for den moralske lighed. For det andet indebærer hans opgør med den gammeltestamentlige lovpakke en samfundsmæssig frisættelse fra hellige love.

I den anden artikel med titlen "*For sine nådegaver og sit kald fortryder Gud ikke*". Paulus og den antikke jødedom tager **Jesper Høgenhaven** udgangspunkt i det faktum, at ingen, der læser Paulus' breve, kan være i tvivl om, at de er skrevet af en jøde. Det viser sig med det samme, når man ser på, hvordan Paulus beskriver sin jødiske baggrund, at der er en dobbelthed indbygget i hans forhold til det jødiske: På den ene side står det jødiske i et direkte – positivt – forhold til Guds åbenbaringer i fortiden. På den anden side tegner Paulus et udtalt polemisk billede af sin samtids jødedom, der forbindes med den gamle verden. Til gengæld fremstilles den kristne menighed som det sande, nye Israel. Paulus' forståelse af jødedommen indebærer således både historisk kontinuitet og et bevidst markeret brud. Flere fortalere for "det nye Paulusbillede" har kraftigt understreget kontinuiteten imellem den antikke jødedom og Paulus. Der er to spørgsmål på færde her: For det første må man spørge til det billede af jødedommen, som tegnes i Paulus' breve. Hvordan forstod Paulus "det jødiske"? For det andet må man så spørge, om det billede, der her tegnes, svarer til det eller de billeder af jødedommen, som tegnes i andre kilder fra antikken? Hertil kommer så endnu et – tredje – spørgsmål, nemlig, hvordan forholdet imellem Paulus-teksterne og den antikke jødedom som historisk foreliggende størrelse skal bestemmes.

Mange af det nye Paulusbilledes talsmænd har polemiseret imod Luthers og den lutherske traditions forståelse af Paulus. Artiklen ser kritisk på denne modstilling, som bl.a. viser sig at bygge på en noget fortegnet Luther-tolkning. Et centralt synspunkt hos den amerikanske Paulus-forsker E.P. Sanders er, at man har tillagt Paulus' polemiske udsagn om jødedommen en overdreven vægt, og at Paulus skal forstås på baggrund af et mønster, som kendetegnede hele den antikke jødedom, og som kan betegnes som "pagtsnomisme". Artiklen vurderer Sanders' tolkning og understreger den faktiske mangfoldighed, som de antikke jødiske kilder dokumenterer.

Paulus' omtolkninger af traditionelle jødiske begreber – den Kristus-troende er den virkelige arving til Guds forjættelser til Abraham, den kristne menighed er det sande Israel – har delvise paralleller inden for jødiske tekster som Filon af Alexandria og Qumran-teksterne. For Paulus' vedkommende finder omvurderingen af de jødiske værdier sted inden for rammerne af et dualistisk verdensbillede, der både har en rumlig og en tidslig akse: Moseloven og den faktisk foreliggende jødedom hører hjemme i den gamle, jordiske og forgængelige virkelighed. Kristus-troen står derimod for en virkelighed, der både er himmelsk og "ny". Paulus' dualisme er tænkt i kosmiske termer og har sammenhæng med skabelsesforestillingen. Udgangspunktet er således hele den skabte verden og dens eskatologiske fuldendelse; jødedommen er det paradigmatiske eksempel på verdens eller den skabte menneskeheds forhold til Gud. Paulus' gudsbillede indebærer, at Gud er trofast mod sine løfter, hvorfor der i sidste ende også bliver tale om en eskatologisk frelse for det faktiske, jordiske Israel.

I den tredje artikel om *Den nye Luther* går **Anna Vind** tæt på den måde, hvorpå forskningen i den 'nye Paulus' har påvirket Lutherforskningen.

Som allerede nævnt definerer den nye Paulus-forskning sig eksplicit i modsætning til Luthers Pauluslæsning og til bestemte lutherske eksegeter. Det lutherske begreb om retfærdiggørelse af tro spiller, siger den nye Paulus' fortalere, ikke dén centrale rolle hos Paulus selv, som de lutherske teologer kunne ønske. Og forestillingen om mennesket som 'simul justus et peccator' kan iflg. dem slet ikke genfindes i Paulus' breve.

Artiklen lægger ud med en kort gennemgang af Troels Engberg-Pedersens 10 år gamle læsning af Paulus' syn på den kristne i Galaterbrevets kapitel 5. En læsning, som munder ud i, at Paulus her skulle gøre sig til talsmand for, at den kristne ved troen er blevet gjort "*faktisk* retfærdig" og dermed har nået den indsigt, der skal til for reelt at gøre det, han skal. Den kristne er blevet syndfri – selvom muligheden for at 'falde i' og synde stadig er til stede, hvis han mister koncentrationen.

Dette 'syndsfriheds-synspunkt', som man finder hos flere af tilhængerne af 'den nye Paulus', er gledet over i Lutherforskningen og med udgangspunkt i den århusianske systematiker Bo Kristian Holms bog *Gabe und Geben bei Luther* fra 2006 søger artiklen at vise hvordan. Bo Holms socialantropologisk inspirerede læsning af den unge Luther mellem 1516 og 1519 gennemgås og efterprøves og der stilles kritiske spørgsmål til Bo Holms tese om en før- og efterreformatorisk Luther, der skifter fra at have negativ slagside til at repræsentere kristologisk positivitet. Der spørges forgæves efter en gennemført analyse af fire centrale begreber i Luthers tænkning, nemlig 1) synden i den kristne (og de dermed forbundne karakteristiske paradoksale udtryk), 2) troen, 3) gaven og 4) Kristus.

I artiklens anden halvdel analyseres Luthers Galaterbrevskommentar 1519 med henblik på en alternativ Luthertolkning under inddragelse af nogle senere tekster mod sværmerne og et afsnit af hans 2. salmeforelæsning 1519-21. Her spørges der eksplicit til Luthers forståelse af de fire nævnte størrelser; synden i den kristne, troen, gaven og Kristus. Særligt afsnittene om synden og troen udfoldes, så det korsteologiske element i Luthers teologi træder frem. Netop korsteologien, som pga. den dialektiske teologis forkærlighed herfor har været forkættet i de seneste 20-30 år, har central betydning for forståelsen af den måde, hvorpå Luther taler om den kristnes eksistens i verden. Fortolkningen afsluttes med en læsning af Luthers kommentar til Gal 5,13 ff. om kærligheden og friheden, og den præsenterede Luthertolknings pointe, som kan sammenfattes i udtrykket 'positiv negativitet', foldes ud i relation hertil.

Bogens sidste artikel **Djævelen som Guds advokat – Nietzsche, filosofien og Paulus** af Carsten Pallesen er et dobbeltportræt af Paulus og Nietzsche. Portrættet tegnes primært ud fra en række nyere diskussioner om Nietzsches syn på Paulus hos aktuelle Nietzscheforskere, men også med udblik til den Paulus-renæssance, som har fundet sted i filosofien. Med det sidste tænkes navnlig på den franske filosof A. Badiou's tese om Paulus som universalismens tænker. Artiklen fremhæver, hvordan hermeneutiske, kommunikationsteoretiske og semiotiske tilgange har ændret synet på forholdet mellem Nietzsches 'tegn' (Dionysos, Zarathustra, 'anti-krist') over for Nietzsches 'doktriner' (den evige genkomst, nihilismen, Guds død, viljen til magt eller overmennesket). Et tilsvarende paradigmeskift har fundet sted inden for nyere Paulus-eksegese og har medvirket til en revurdering af forholdet mellem Paulus' forkyndelse af 'Kristus som korsfæstet' og den teologiske lære om retfærdiggørelse ved troen. Dobbeltportrættet søger ikke at udligne forskelle og radikale modsætninger, men at vise, at de afgørende skel mellem henholdsvis Nietzsche, filosofien og Paulus måske

er mindre og mere subtile end normalt antaget. Nietzsches tænkning er bygget op som en 'anti-filosofi', som Badiou sammenligner med den paulinske teologi, idet han mener, at Nietzsche måler sig med Paulus. Nietzsche har således både en etik, ontologi og endog en teologi, som er udformet i et forsøg på at overvinde nihilismen, som for Nietzsche har sit afgørende udtryk i den paulinske forkyndelse af 'Gud på korset'. I dette forsøg afdækker Nietzsche tillige, hvad han skylder Paulus, som han anser for at være kristendommens skaber. Dette møde mellem giganterne, Paulus og Nietzsche, forstået som åndelige magter, er ikke bare lærerigt for teologer, der ønsker at forstå Paulus' betydning for kristendommen og filosofien. Nietzsches angreb på 'de blege ateister' og 'tankeløse naturalister' er også et modtræk til aktuelle forsøg på at overvinde religion og kristendom med henvisning til de empiriske videnskaber. Nietzsche mente, at den ånd som var kommet ind i menneskeheden gennem bl.a. Paulus havde gjort den mere dyb, raffineret og ond, men også rigere på muligheder og perspektiver, end den ville have været uden den kristne ressentimentskultur. Nietzsches forhold til kristendommen er ikke bestemt af negative vurderinger, men først og fremmest af taknemmelighed, som når han i den sene fase af forfatterskabet på én gang identificerer sig med Dionysos og 'den korsfæstede'. Udtrykket 'anti' i *Der Antikrist* og 'gegen' i 'Dionysos imod (*gegen*) den Korsfæstede' skal forstås i den græske betydning som 'stedfortræder', 'forløber' og 'overbydelse'. "Den ægte oprindelige kristendom er mulig til alle tider", skriver Nietzsche i § 39 i *Der Antikrist*, som Werner Stegmaier ligefrem betegner som Nietzsches *Indøvelse i Christendom*.

"Til frihed har Kristus befriet jer" Ny og gammel Paulus i Galaterbrevet

af Katrine Winkel Holm

Civilisationsbyggeren

Skal man forstå, hvad Vesten er, og hvorfor Vesten er, som den er, skal man kende sin Paulus.

Man kan jo spørge: Hvorfor har man i Vesten udviklet sekulære samfund, hvor lovene skal ændres efter landenes skikke og sædvaner? Hvorfor slår vi ikke op i en hellig bog, når vi skal afgøre hvordan strafferetten skal udmøntes, og hvilken mad det er *halal* eller *kosher* at indtage?

De fleste vil sige: Fordi vi i Vesten har været igennem en oplysningstid, der har frigjort os fra religiøse love. Den almindelige opfattelse synes at være den, jeg hørte fremført af en i øvrigt begavet debattør i en *Deadline*-diskussion: Indtil oplysningstiden var Det gamle Testaments love, ligesom den islamiske shari'a, ikke til debat i Vesten. Men så kom religionskritikken, og vi fik et sekulært samfund.

Har man læst sin Paulus, ved man, at det ikke holder stik. Det gamle Testaments love var ikke grundstammen i vestlig lovgivning indtil oplysningstiden i 1700-tallet. Det var der vel at mærke teologiske grunde til, som Paulus giver klart og lidenskabeligt rede for.

Lad mig begynde med et citat, som er kuriøst, men alligevel betegnende for den store rolle, Paulus har spillet for vores civilisation: Da den amerikanske præsident John F. Kennedy d. 26. juni 1963 med direkte udsigt til den ny-opførte Berlin-mur holdt sit livs nok mest berømte tale, var højdepunktet i talen i virkeligheden et indirekte Paulus-citat. Hans ord lød: "For to tusind år siden var det stolteste et menneske kunne sig: *Civis romanus sum*. I dag, i den frie verden, er det stolteste ord: *Ich bin ein Berliner*".

Civis romanus sum, jeg er romersk borger, er et bonmot fra antikken, men også et næsten direkte citat fra Apostlenes Gerninger 22,27 hvor Paulus, der er blevet taget til fange, slår på, at han er romersk borger, oven i købet født med denne ret. Under påberåbelse af dette verdslige borgerskab kræver Paulus lighed for loven og en fair rettergang i Rom. Så vidt i hvert fald Apostlenes Gerninger, der efter alt at dømme er skrevet af Lukas, og på visse strækninger er i direkte karambolage med Paulus' egen fremstilling af konfrontationerne om Moseloven i den ældste kristendom, men som lige her stemmer fint overens med Paulus' fremstilling i Rom 13. På grund af sit borgerskab i Guds rige er Paulus fri til at benytte sit borgerskab i det verdslige rige til at kræve lighed for loven. Den sekulære magthaver er ikke en fjende, der skal overvindes for at Gudsriget kan udbredes, men en del af Guds ordning, *diatage tou teou*. Myndighederne, også de romerske "heden-

ske", verdslige myndigheder er Guds tjenere, *diakonoï tou teou*, når de bærer sværdet og lader vreden ramme dem, der gør det onde. Også selv om de ikke selv ser sig som Guds tjenere. Derfor skal de kristne være lydige imod dem, respektere lovene med andre ord, søge ly i den ret, som det verdslige borgerskab giver dem, og med fuld stolthed istemme: *Civis romanus sum*. Jeg er romersk borger!

Vi er med andre ord langt fra teokratiet og fra et samfund eller et menneskeliv snøret ind i hellige love, hvad enten lovsamlingen kaldes Tora eller shari'a. Som kristne må vi netop ikke gå tilbage til denne lovtrældom, lyder det som en fanfare fra Paulus i Galaterbrevet: "Til den frihed har Kristus befriet jer, stå derfor fast og giv jer ikke atter under trælleåg!"

Teologisk fundament for moralsk ulighed

Det var på den baggrund ikke overraskende, at Galaterbrevet kom med i den demokratikanon, som på regeringens initiativ blev udsendt i foråret 2008. Rødderne til lighedstanken, der er forudsætningen for demokratiet, findes ikke mindst her, var argumentet, der i sin helhed lød som følger:

Set i en demokratisk kontekst er lighedstanken i blandt andet Paulus' Galaterbrev et afgørende opgør med religiøse love, der kræves synligt manifesteret i den troendes liv og dermed tillægges betydning for den enkeltes plads i samfundet. Paulus understreger, at troen på Kristus er et åndeligt anliggende, der ikke synligt kan aflæses i konkrete handlinger, men alene skal give sig udslag i kærlighedens gerninger. Han lægger grundstenen til den adskillelse af tro og lov, som er en afgørende forudsætning for adskillelse mellem religion og politik. I forlængelse heraf ligger den paulinske understregning af ligheden mellem mennesker. At ethvert menneske er lige for Gud udtrykker den lighedstanke, som giver genlyd i de senere vestlige demokratier. Her bliver det et demokratisk adelsmærke, at alle borgere er lige værdige og derfor skal stilles lige i forhold til loven.¹

Holder denne kobling mellem lighedstanken hos Paulus og demokratiet vand og i givet fald hvordan?

Ja, vil den amerikanske sociolog Rodney Stark hævde. I en række værker, senest i *The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism and Western Success* fra 2006, argumenter han for, at det er troen på moralsk lighed, der har præget den politiske og juridiske praksis i Vesten og garanteret lighed over for loven og mange andre former for lige rettig-

¹ *Demokratikanon*, udgivet af udvalget til udarbejdelse af en demokratikanon og Undervisningsministeriet (Undervisningsministeriet 2008), 17.

heder. Og denne moralske lighed har vel at mærke et teologisk fundament, der stammer fra Ny Testamente. Stark erklærer rask væk, at det hele begynder med Ny Testamente, og fremhæver lige præcis Galaterbrevet 3,28: "Her kommer det ikke an på at være jøde eller græker, på at være træl eller fri, på at være mand og kvinde, for I er alle én i Kristus Jesus".

"Paulus hævdede næppe, at der ikke fandtes kristne slaver eller at kvinder har samme rettigheder som mænd. Hvad han mente var, at uanset jordisk ulighed, findes der ingen ulighed i det mest afgørende forhold: i Guds øjne og i livet efter døden".²

Det er altså den åndelige lighed mellem kvinde og mand, slave og herre, på tværs af alle jordiske skel, der er det afgørende nybrud. Stark hævder naturligvis ikke, at dette budskab nødvendigvis indebar politiske konsekvenser. Men når kirken døbt en slave, markerede den, at slaven havde en sjæl, at han eller hun var et menneske, ikke et stykke kvæg. Det var det opsigtsvækkende i den antikke verden, og dermed var en udvikling sat i gang, der kunne føre til, at slaveriet blev ophævet, sådan som det blev nogle steder i det middelalderlige Europa.

Man kan naturligvis indvende, at det tog forbløffende lang tid før Vesten udviklede den lighed for loven, Stark hævder er et kristent kulturafkast. Det vil Stark formodentlig ikke bestride. Hans ærinde er ikke at vise, hvorfor denne udvikling tog så lang tid, men hvorfor den overhovedet begyndte.

Galaterbrevet er gennemstrømmet af Paulus' ildhu for evangeliet, *to euangelion tou kristou*. Alligevel giver det altså ret forstået god mening i en demokratikanon. Og placeringen her giver mulighed for en større forståelse for, hvad Vesten er bygget på. Skellet er ikke noget, der er kommet *på trods af kristendommen*, men snarere *på grund af den*, lyder Starks tese. Et skel, der går tilbage til Paulus' påstand om, at Kristus betyder, at Mose-lovens fælleskabsafsondrende regler ingen roller spiller mere. De har haft deres tid, der sluttede, da Kristus "løskøbte os fra lovens forbandelse ved at blive en forbandelse for skyld", som det hedder i Gal 3,13. Ad den vej sprænger retfærdiggørelse af tro alle bånd, også de sakrale bånd, et samfund er snøret ind i.

Men, vil nogen sikkert indvende her, er det ikke udtryk for en forældet luthersk mislæsning af Paulus? Er retfærdiggørelse af tro overhovedet centrum for Paulus teologi, hvis han, den travle usystematiske missionær, overhovedet havde nogen teologi? Kan man overhovedet i dag skelne skarpt mellem tro og gerninger, mellem lov og nåde, mellem kristendom og jødedom? Véd jeg ikke, at der er kommet en "ny Paulus", som ifølge bar-

² Rodney Stark: *The Victory of Reason. How Christianity led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. (New York: Random House 2005), 77.

nets bannerførere har "vendt op og ned på traditionelle lutherske fordomme"?³

Jo, ingen, der har fulgt det mindste med i den teologiske og kirkelige debat i de seneste tiår har kunnet undgå at bemærke, at et nyt barn ved navn "den nye Paulus" er blevet sat i verden. Markedsført energisk og med stor succes ikke mindst af professor Troels Engberg-Pedersen, Københavns Universitet, der vel herhjemme har lidt en af fadderfunktion i forhold til fænomenet. Præster vender forvirrede tilbage fra efteruddannelseskurser, belært – og snart belærende – om, at den gamle Paulus, der hævdede, at et menneske retfærdiggøres ved tro, ikke ved lovgerninger, er afgået ved døden og at en ny Paulus er blevet til.

I dette essay vil jeg læse Galaterbrevet i kritisk samtale med repræsentanter for den såkaldt "nye" tilgang til Paulus, dels Troels Engberg-Pedersen, dels den skotske ekseget James D.G. Dunn.

Lutter Luther-ubehag

Inden Galaterbrevslæsningen skal vi en vej omkring den "nye" Paulusforskning. For hvad er det, den såkaldt nye Paulusforskning står for? Ser man nærmere på dens bannerførere og deres mange løjtnanter, konstaterer man to ting. Dels at repræsentanterne for denne forskningsretning er forbløffende uenige i mange afgørende dele af Paulus-tolkningen, dels at de synspunkter, de forfægter, ikke er særligt nye.

En ting synes dog at forene dem: Et fælles ubehag over for den eksegetiske skole, der dominerede 1900-tallets Paulustolkning, ikke mindst Bultmann-skolen. Ja, mere end det: En fælles forvisning om, at først nu, med den nye Paulus, er forskningen kommet ud over de konfessionelle bindinger til lutherdommen, der angiveligt blændede og bandt tidligere tiders Paulusforskere i en grad, der forhindrede dem at være virkeligt videnskabelige. Paulusforskningen fra ca. 1970 og frem har, hedder det hos Troels Engberg-Pedersen, været kendetegnet ved en fremadskridende videnskabeliggørelse. "Ikke sådan at forstå, at den forudgående Paulustolkning var uvidenskabelig. Men den havde også – og ganske eksplicit – en teologisk, dogmatisk-systematisk interesse".⁴ Den nyere forskning har, forstår man, få fordomme og ingen systematiske, men kun sagligt historiske interesser. Og derfor kan Pedersen konkludere, at der ingen vej er tilbage til tiden før "den nye Paulus". "Man kan ikke på historisk, videnskabelig basis gå bag om de

³ Lone Fatum, "Forord", *Læsninger i Galaterbrevet*, red. Lone Fatum, Geert Hallböck m.fl. (København: Fremad 2001), 10.

⁴ Troels Engberg-Pedersen, "Indledning", *Den nye Paulus og hans betydning*, red. Troels Engberg-Pedersen (København: Gyldendal 2003), 11.

indsigter, som blev formuleret af... grundlæggerne at det nye Paulusbillede". Dunn, den egentlige ophavsmand til den "nye" tilgang til Paulus, er lige så stensikker. Han mener ikke, at man kan tilbage til en fortolkning af Paulus' lære om retfærdiggørelse, der hviler på en skarp antitese mellem kristendom og jødedom og mellem lov og nåde, og som fortsætter den eksisterende skamfulde tradition for kristen antijudaisme.

Henvisningerne her viser, at de nye Paulusforskere har en tendens til at forstå sig selv som kølige videnskabsfolk i hvide kitler, der træder ud af laboratoriet med resultater lige så indiskutable som Pasteurs opdagelse af bacillerne. At de med deres egne ord opfatter sig selv mere som *Paulusforskere* end som *Paulusfortolkere*. Denne for mig at se graverende mangel på hermeneutisk selvrefleksion vil jeg vende tilbage til.

Lad mig først vende blikket mod Dunn-citatet og den mere eller mindre tydelige stigmatisering af Bultmann-skolen, der kommer frem her og som går igen i Nypaulus-forskerne.

For det var nemlig ikke mindst Bultmann, der i sin Paulusfortolkning understregede forskellen mellem kristendom og jødedom, mellem lov og nåde, mellem tro og gerninger. Og det er ikke mindst Bultmann, der er blevet angrebet for at være "antijudaist". Men det må også være på tide at protestere kraftigt mod denne mistænkeliggørelse, der ikke viger tilbage for indirekte at sætte lighedstegn mellem Bultmanns teologi og antisemitisme.

Lad mig i al korthed fremhæve to ting, som rammer en pæl igennem de stigmatiserende antydninger.

Bultmann var for så vidt antijødisk, men vel at mærke kun i teologisk forstand. Som teolog nægtede han at forstå "jøde" og "jødedom" som etniske størrelser. "Kirken kender kun jøder i konfessionel forstand, det vil sige, at jøder for dem kun er de jøder, der ikke anerkender Jesus som Guds Kristus... Jødekristne er ganske enkelt kristne".⁵ Sådan lød det fra Bultmann i det skæbnesvangre år 1933. Og spillede Bultmann ikke selv en heroisk rolle af samme kaliber som Karl Barth under Det tredje Rige – og hvilken flødeskumsdanser kan tillade sig at være forarget over det? – fremgår det af citatet, at han i rette øjeblik fik sagt klart fra over for race-tænkningen bag arierparagraffen.

For det andet skal det fremhæves, hvad Bultmann mener, når han rask væk dømmer jødedommen og Det gamle Testamente til at være en "eine einheitliche Geschichte der Sünde", en entydig historie om synd. Jødedommens historie er ifølge Bultmann ét udslag af den universelle synd, som findes

⁵ Rudolf Bultmann, "Der Arier-Paragraph im Raume der Kirche", *Dialektische Theologie in Scheidung und Bewährung*, red. Walter Fürst (München: Chr. Kaiser Verlag 1966), 95.

over alt, hvor der findes mennesker. Og det specifikke ved Det gamle Testamentes synd er forsøget på at binde Gud til ét bestemt folk, det israelitiske, og på den måde tildele en bestemt etnisk gruppe en særlig status over for over Gud.⁶ Man kan protestere over for Bultmanns GT-læsning, hvad der for mig at se er god grund til, men alle bør kunne forstå, at Bultmanns bedømmelse er så langt fra antisemitisme og "skamfuld kristen antijudaisme", som tænkes kan.

Det er derfor forstemmende, at det temmelig usmagelige forsøg på at kæde lutherske- og bultmannske kernebegreber sammen med antisemitisme, der især har hærget i politisk korrekte, tyske post-holocaust-sammenhænge, også videreføres af Nypaulus-forskerne som f.eks. Dunn.

I denne Bultmann-bashing fornemmer man et behov for at male sine eksegetiske forgængere i så mørke farver, at man selv kan fremstå så meget desto mere "ny" og lysende.

Fortolkning eller forskning

Men lad os vende blikket til Nypaulus-forskernes forskningsmæssige selvforståelse. Da Troels Engberg-Pedersens Pauluslæsning af kirkehistorikeren Anna Vind i 2004 blev kritiseret i en artikel,⁷ baseret på detail-eksegese af især Rom 8, lød svaret fra Troels Engberg-Pedersen, at Vinds angiveligt lutherske læsning kan "vi" ikke bruge som "det moderne teologiske bud" i dag.⁸

Svaret vidner om en næsten positivistisk selvforståelse hos den fremmeste Nypaulus-forsker herhjemme, når han på den måde placerer sig selv i rollen som den uhildede forsker med den "nye" indiskutable læsning, der skal tages ad notam, som det næste skridt i forskningens fremadskridende afdækning af Paulus. Der er ingen vej tilbage!

Indtrykket forstærkes, når man læser en anden markant Nypaulus-forsker, Anders Klostergaard Pedersen, der dømmer f.eks. Bultmanns Paulusudlægning som "anakronistisk" og kæder det sammen med Bultmanns forståelse af bibelsk eksegese som noget, der skal indordnes "under en forkyndende

⁶ Anklagerne mod Bultmann for antijudaisme har jeg behandlet udførligt i monografien *Det gamle Testamente som teologisk problem* (København: Museum Tusculanums Forlag 2000).

⁷ Anna Vind, "Primus et principalis articulus", *Præsteforeningens Blad*, 40 (2004), 858-874.

⁸ Troels Engberg-Pedersen, "Den nye Paulus: Hvad er teologi", *Præsteforeningens Blad* 4 (2005), 64-67.

formålsbestemmelse ("der drives bibeltolkning, fordi der skal prædikes om søndagen").⁹

Det er forbløffende frejdigt at stemple en udlægning som "anakronistisk" – hvorved man elegant får placeret sig selv på tidens og fremskridtets side – og samtidig gøre sig skyldig i så massiv en mislæsning af en berømt ekseget. Bultmann sagde aldrig og drømte næppe heller aldrig om at sige, at der drives bibelfortolkning, fordi der skal prædikes om søndagen. Det må være Karl Barth, Klostergaard Petersen har i tankerne, Barth, der er kendt for at have sagt: Der drives teologi, fordi der skal prædikes om søndagen.

Når Klostergaard Petersen i farten forveksler Bultmann med Barth i en sag, de to teologiske giganter så forskelligt på, kommer man en lille smule i tvivl om, hvorvidt forskningen altid entydigt går fremad.

Særligt forbløffende er det, fordi Bultmann netop om nogen har reflekteret over erkendelsens vilkår og igen og igen slået på, at teksterne, uanset om det er Det nye Testamente eller Euripides' tragedier vi har med at gøre, skal læses ud fra deres egen intention. Når Bultmann noget misvisende beskyldes af Klostergaard Petersen og mange andre før ham for at "dogmatisere eksegesen", skyldes det netop hans understregning af, at udlæggeren aldrig i egentligt forstand vil kunne forstå en tekst uden at forholde sig eksistentielt til det, der er tekstens anliggende. I de nytestamentlige tekster møder læseren kravet om at tro, og læseren, der vil møde NT-tekstens krav om engagement, må derfor forholde sig til teksten i enten tro eller vantro, men aldrig i tilbagelænet neutralitet.

Bultmann er sig altså bevidst, at et fuldstændigt objektivt forskningsresultat, der ikke er præget af fortolkerens forudsætninger, er en illusion. Det vil altså sige, at den alvorlige Paulusforsker først og fremmest må forstå sig selv som *Paulusfortolker*.

Denne hermeneutiske refleksion, som Bultmann har udfoldet nuanceret og særdeles indsigtsfuldt, kunne Nypaulus-forskerne også lære ét og andet af. Det ville medføre, at de ville være nødt til at lægge deres hvide kitler og møde deres opponenter, uanset om de er 500 år gamle eller om de går lyslevende omkring, på lige fod.

Det er nemlig et i Paulusforskningen noget overset faktum, at der ikke er blevet født nogen ny Paulus. Teksterne – og vi kender kun Paulus gennem hans tekster og teksterne om ham – er præcis de samme, som dengang Augustin, Luther, Calvin og Bultmann sad og svedte over dem. Fortolkerne er nye, javel, men teksterne gamle. Der er ingen ny Paulus under solen.

⁹ Anders Klostergaard Petersen, "Formaning og syndfrihed", *Den nye Paulus og hans betydning*, red. Troels Engberg-Pedersen (København: Gyldendal 2003), 238.

Og to stridspunkter i Paulusforskningen demonstrerer det med pædagogisk klarhed.

"Det onde, jeg ikke vil, det gør jeg": Før eller efter Kristus?

Lad os begynde med et af de klassiske stridspunkter i Paulusforskningen, Romerbrevets berømte kapitel 7, hvor Paulus beskriver, hvordan "jeg" møder lovens bud, der får begæret, *epitymia*, til at blusse op og hvordan "jeg" ad den vej lærer synden at kende. Klimaks er den berømte bekendelse: "For det gode, som jeg vil, det gør jeg ikke, men det onde, som jeg ikke vil, det gør jeg".

Er det den kristne, der taler her? Ja, mente Augustin, Thomas Aquinas, Calvin og ikke mindst Luther, der bl.a. her fandt grundlaget for sin anti-syndfrihedslære: Mennesket i Kristus er retfærdigt, men samtidig stadig synder: *simul justus et peccator*.

Nej, har den stort set samlede eksegetiske fagkundskab ment siden W. G. Kümmel i 1929 udgav sin normdannende monografi *Römer 7 und Das Bild des Menschen im Neuen Testament*. Kümmel argumenterede særdeles grundigt for, at hele Rom 7 var et tilbageblik på menneskets situation under loven og ikke kunne være en beskrivelse af menneskets vilkår under nåden. Bultmann og hele hans skole fulgte Kümmels udlægning. Det var blevet det moderne bud og der kom til at hænge noget forældet, dogmatisk og surt luthersk over dem, der forfægtede den "gamle" udlægning. Men sandelig om det så ikke viser sig, at det fædrene ophav til den "nye" tilgang til Paulus, J.D.G. Dunn, er tilhænger af den "gamle" lutherske læsning.

I en særdeles læseværdig artikel fra 1975 leverer han overbevisende argumenter for, at Rom 7,14-25 ikke er et i sammenhængen abrupt *flash back* på det gamle liv under loven, men beskriver en fortsat dimension af den troendes oplevelse som troende.¹⁰ Kümmels argumenter er faktisk ikke så overbevisende, noterer Dunn uærbødigt, og demonstrerer dermed pædagogisk, at nyt kan være gammelt og gammelt kan være nyt. Hvis argumenterne er gode, er en "minoritetsinterpretation", som Dunn velopløst kalder sin tolkning af Rom 7, lige så valid som majoritetsinterpretationen – uanset hvor meget eksegetisk *Wissenschaftlichkeit*, man så pakker den ind i. Interessant nok er Nypaulus-forskeren Troels Engberg-Pedersen i dette spørgsmål allieret med Bultmann, mens Dunn og Luther arm i arm indtager det modsatte synspunkt. "Den" nye Paulus er altså ikke særlig entydig. Derfor er det decideret vildledende, når Engberg-Pedersen i sin præsentation

¹⁰ James G. Dunn, "Rom 7,14-25 in the Theology of Paul", *Theologische Zeitschrift* 31 (1975), 257-273. Dunn fastholder synspunktet i *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub.1998), 474ff.

tion af "den nye Paulus" gør Kümmels læsning til en del af det nye Paulusbillede.¹¹

Retfærdiggørelsen kun et "Nebenkrater"?

Hvor nye er grundteserne? Det giver mit andet eksempel, en af hovedteserne bag den såkaldt nye Paulusforskning, et fingerpeg om. Nypaulusforskningen mener at kunne godtgøre, at der i den lutherske Paulusudlægning er blevet lagt uforholdsmæssig meget vægt på Paulus' formuleringer fra Romer- og Galaterbrevet om retfærdiggørelse af tro. Det er arven fra reformatorerne, særligt fra Luther, der har betydet, at man i alt for høj grad har set på Paulus som en systematisk teolog, hvor han i virkeligheden snarere var en praktisk missionær. En missionær, der brændte for omvendelse af hedninger, altså ikke-jøder. Det var først og fremmest, som det hedder hos Engberg-Pedersen, på missionsmarken, at "forholdet til Moseloven pressede sig på". Den omvendelsesivrige Paulus stod altså ude på missionsmarken med en Moselov, der var alt andet end nem at have med at gøre, når man gerne ville lukke ikke-jøder, hedninger, *en masse* ind i folden. På den baggrund udarbejdede han læren om retfærdiggørelse ved tro, ikke ved loven, så hedningerne kunne smutte ind i menigheden uden at skulle binde sig til den store tunge Moselov.

Retfærdiggørelse af tro var således ikke centrum i Paulus' teologi, men i stedet udtryk for en pragmatisk taktik, der skulle gøre hedningemission lettere. Tanken udfoldes hos E.P. Sanders, forfatter til *Paul and Palestinian Judaism* fra 1977, hvor der ikke lægges skjul på, at denne tanke ikke er ny, men derimod går tilbage til præbultmannske forskere som Wilhelm Wrede og Albert Schweizer. Retfærdiggørelse af tro er kun et "Nebenkrater" i Paulus' teologi, som Schweizer malende formulerer det tilbage i 1931.

Så nej, denne tese repræsenterer ikke noget genuint nyt, hvad Engberg-Pedersen villigt indrømmer – vi får det allerede at vide på første side i hans indledning til *Den nye Paulus og hans betydning* – men alligevel ikke hindrer ham at datere den "nye" Paulus's fødselsdag til 1983: "Dermed var den nye Paulus født"! Man kan altså konstatere, at den "nye" Paulus i

¹¹Engberg-Pedersen (2003), 12: "I stedet beskriver kapitlet hvordan Paulus *efter* sin omvendelse og i lyset af den mente, man skulle forstå livet under Moseloven". Ifølge Klostergaard Petersen (2003), 222, hævdes det i den nye Paulusopfattelse, "at han [scil. Paulus] ser den Kristustroende som retfærdiggjort og derfor retfærdig. Den Kristustroendes tilværelse forstås således ikke som en konflikt mellem synd og retfærdighed, Gud og djævel, men som en (principielt) syndfri og derfor hellig eksistens". I så fald må Klostergaard Petersen mene, at Dunn ikke er en del af den nye Paulus-opfattelse.

skrivende stund er blevet 29 år, og man må håbe han har fået fejret dagen med manér.

Men længe før konstruktionen den "nye" Paulus så dagens lys, blev de "nye" teser, som jo altså stammer fra Wrede og Schweizer, diskuteret og imødegået. J. Gresham Machens replik til Wrede fra 1921 fortjener at blive citeret i sin udstrækning:

Den virkelige grund til at Paulus lagde vægt på læren om retfærdiggørelse af tro var ikke, at den gjorde hedningemission lettere, men snarere at den var sand. Paulus var ikke optaget af retfærdiggørelse af tro på grund af hedningemission; han var optaget af hedningemission på grund af læren om retfærdiggørelse af tro.¹²

Denne for mig at se ret indlysende iagttagelse skal med i baghovedet, når vi nærmer os Galaterbrevet, hvad vi nu endelig gør. Men lad mig afslutte denne omvej omkring den "nye" Paulus med at slå fast, at der i den såkaldte nye tilgang til Paulus i høj grad er tale om genoptagelse eller genopdagelse af tidligere tiders Paulusforskning, der bliver brugt som skyts mod Bultmannskolens positioner.

Dette opgør med Bultmann-skolen og post-holocaust æraens diffuse mistænkeliggørelse af kritik af farisæisk legalisme og "Gesetzlichkeit", der kategoriseres som mere eller mindre antisemitisk "antijudaisme", udgør tilsammen det fænomen, der er dominerende inden for eksegese de seneste tiår. Og som altså sælges under det det for mig at se temmelig misvisende navn: "Den nye Paulus".

Man kan iagttage, hvordan pendulet svinger i Paulusfortolkningen: Først Wrede og Schweizers liberalteologiske pointer, så Bultmannskolens eksistentiale interpretation, og nu tilbage til Wrede og Schweizer med en markant afvisning af Bultmann-skolen.

Det interessante må imidlertid altid være teksterne, pendulet svinger henover. Og det er dem, vi skal vende os mod nu.

Frihed som Galaterbrevets ledemotiv

Frihed, *eleuteria*, er ledemotivet i Galaterbrevet, slår Dunn fast i sin Galaterbrevskommentar fra 1993. Men hvilken frihed, må vi straks spørge om. Frihed *fra* hvad og frihed *til* hvad er det Paulus taler om? Det er spørgsmålet, jeg vil stille Galaterbrevsteksten. Hvor brevets første 4

¹² *The Origin of Paul's Religion* (London: Hodder & Stoughton 1921), her citeret efter Donald A. Hagner, "Paul & Judaism. Testing the New Perspective", *Revisiting Paul's Doctrine of Justification*, red. Peter Stuhlmacher (USA: IVP Academic 2001), 90.

kapitler tematiserer friheden *fra*, udfolder kapitel 5 og 6, hvad friheden er friheden *til*.

Men først til situationen, som Paulus skriver ind i. For er der nogen tekst, der viser, at Paulus ikke var en skrivebordsteolog, der sad i ro og mag og udtænkte maksimer for den rette udfoldelse af frihed, så er det Galaterbrevet. Det er missionæren, præsten og prædikanten, vi møder fra første sætning. En missionær, der er chokeret over de afveje, hans menighed har begivet sig ud på, og som nu gør alt, hvad han kan, for at få dem tilbage på rette spor. Paulus lægger i brevet til Galaterne ikke skjul på sin skuffelse. Derfor finder man ikke de høflige hilsner i Galaterbrevets indledning, der findes foran i andre Paulusbreve. Anklager for at have vendt sig bort fra Kristus er noget af det første, Galaterbrevsmenigheden har kunnet læse om sig selv (1,6), kombineret med Paulus' passionerede forsvarstale for sig selv og sin myndighed som apostel. Lyt til mig, synes han at sige, jeg, der er kaldet af Herren selv og derfor har mindst ligeså meget myndighed som Peter og Jakob, Herrens broder. Og den myndighed, Paulus hænger sit apostolat op på, er Kristus selv. Ikke fra mennesket, men fra en *apokalypsis* (1,12) har Paulus sit evangelium. Det er en autentisk åbenbaring, ikke bare en drøm, der udstyrer Paulus med autoritet, og indholdet af denne åbenbaring, som Paulus fik på vejen til Damaskus, er Jesus Kristus.

Med indholdet af åbenbaringen, er vi *in medias res*: Det, der blev åbenbaret for ham på vejen til Damaskus, er Jesus Kristus. Det, der blev åbenbaret for ham dér, den frihed, vi har i Kristus Jesus (2,5) – det er den, Paulus vil minde galaterne om, det er den, de har vendt sig bort fra, og det er den, de skal tilbage til.

Friheden i Kristus er friheden fra Moseloven, fremgår det af Paulus' gengivelse af sin konfrontation med lederne i Jerusalem i kapitel 2: Frihed fra kravet om omskærelse, fra kravet om at unddrage sig måltidsfælleskabet med urene ikke-jøder. Derfor har Peter, ifølge Paulus' gengivelse, optrådt vaklende og hyklerisk, da han i Antiokia pludselig unddrog sig måltidsfælleskabet med hedninger og under indflydelse fra prædikanter, der hævdede, at kristne fortsat var forpligtet på Moseloven, skiftede praksis. Vinder den tanke indpas, at kristne stadig er forpligtet på Moseloven, er friheden og dermed evangeliet truet, for frihed har vi Kristus Jesus. Ja, mere end det: Man afskærer sig fra Kristus, hvis man vil retfærdiggøres ved loven, man falder ud af nåden, hedder det i kapitel 5,3, hvor argumentationen genoptages.

Hvis den kristne frihed ikke er frihed fra Moseloven, er den altså slet ikke. Er det sandt, som Paulus' modstandere hævder, at der er retfærdighed ved

loven, døde Kristus forgæves, som den markante udgangssætning i kapitel 2,21 lyder.

Der er to ting, der er værd at bemærke.

Der synes for det første at være meget kort vej fra Paulus som praktisk missionær til argumenterende teolog. Afsnittet 2,11-21 viser hvor nært sammenvævede teologiske påstande og praktiske problemer i menigheder er. Derfor virker det kunstigt, når Nypaulus-forskningen forsøger at skitsere en modsætning mellem Paulus som praktisk, handlingsorienteret missionær og Paulus som systematisk teolog. Nej, Paulus sidder ikke i et stille studerekammer og forfatter teologiske traktater. Han står midt i de konkrete vanskeligheder i menigheden, men løsningen på dem er tydeligvis dikteret af teologiske udsagn. Den fortættede teologiske argumentation i 2,15-21, der kan opsummeres i v 19's paradoksale udsagn: "For gennem loven døde jeg for loven for at jeg kan leve for Gud", det er svaret på balladen om den konkrete adfærd for menigheden i Galatien. Paulus er praktisk missionær og argumenterende teolog i én og samme person.

For det andet er det påfaldende, at Paulus, hvis retfærdighed ved tro virkelig kun var et "sidekrater" for ham, udfolder så store anstrengelser og lægger så meget energi og lidenskab i at få Galatermenigheden væk fra den tanke, at de skal – eller kan – følge Moseloven. Hvis retfærdiggørelse ved tro var en taktik udtænkt for at lette hedningemissionen, så burde det da ikke hidse Paulus så voldsomt op, at en hedningekristen menighed – for man regner med, at Galatermenigheden primært bestod af hedningekristne – ville lægge sig yderligere i selen og købe hele pakken med Moseloven og alt, hvad deraf følger.

Med andre ord: Hvis retfærdiggørelse af tro er en taktik for at få så mange som muligt ind, er det forunderligt at Paulus bruger den som argument for, at Galatermenigheden er på vej ud.

Er Paulus stadig jøde?

I sit indledningskapitel i antologien *Læsninger i Galaterbrevet* ridser Lone Fatum klart argumentationen i brevets to første kapitler op:

Tro på Kristus kan man ifølge Paulus kun tilegne sig ved hjælp af Guds nåde, og denne nåde er ikke blot uafhængigt af, men er direkte i modstrid med Moseloven. Det illustrerer hans egen historie i Gal 1,13- 17, og sådan må det være for alle, for jøder såvel som for hedninger, Gal 2,15-21.

Insisterer galaterne på omskærelse og lovoverholdelse, sætter de derfor alt det over styr, som de har tilegnet sig i tro på Kristus.¹³

Denne forbilledligt præcise gengivelse af, hvad der for Paulus står på spil i Galatermenigheden, indledes af en flertydig sætning. Det lyder fra Fatum: "På et spørgsmål om, hvad der gør den Kristus-troende hedenske mand til en sand jøde, er svaret for Paulus altså enkelt: det gør alene tro på Kristus og Guds nåde." Jamen, forstår Paulus stadig sig selv som en del af jødedommen? Det fremgår ikke helt klart af Fatums tekst, men Engberg-Pedersen holder sig ikke tilbage fra at hævde, at Nypaulus-forskningen er kommet frem til, at Paulus overhovedet ikke ville lægge "jødedommen bag sig. Det eneste han ville, var at give ikke-jøder adgang til Guds frelse på lige fod med jøder, og uden at de skulle overholde Moseloven" (Engberg-Pedersen, 2003, 5).

På den baggrund er det jo underligt, at Paulus i 1,13 og 14 taler om, hvordan han levede "dengang i jødedommen" og tydeligvis skelner klart mellem *ioudaismos*, jødedommen og *ekklesia tou teou*, Guds kirke, som han som bekendt forfulgte, da han levede i *ioudaismos*. Der ligger en markant distance i Paulus' formulering, en klar markering af, at der er et skel mellem Guds kirke og jødedommen, hvad selv Dunn nølende må gå med til i sin kommentar.¹⁴ Paulus synes altså ikke at være i tvivl om, at han har lagt jødedommen bag sig.

Dunn udlægger det – i pagt med de nypaulinske synspunkter – anderledes: Paulus konverterede ikke fra jødedommen. Det ville, hedder det, være mere præcist at sige, at Paulus konverterede fra én jødisk bevægelse til en anden jødisk bevægelse, de kristne.

Og det er jo rigtigt, at Paulus stadig forstår sig selv som jøde (2,15) og netop forstår Guds kirke som arvinger til de løfter, Gud gav Abraham (3,15-29). Men betyder det, at man ikke kan sige at Paulus konverterede fra jødedommen?

Nypaulus-forskerne, der har taget det af E.P. Sanders introducerede begreb *pagtsnomisme* til sig, vil, som vi så det med Dunn, netop bestride det. Det primære i jødedommen er ikke loven, men pagten givet af Gud, og lovens funktion er udelukkende at vise, hvordan pagtsmedlemmerne skal leve for at blive i pagten. Jødedom er altså andet end "Gesetzlichkeit" og gold legalisme. Og derfor er de antitetiske modstillinger af lov og nåde, jødedom

¹³ Lone Fatum, "Indledningsspørgsmål", *Læsninger i Galaterbrevet*, red. Lone Fatum, Geert Hallbäck m.fl. (København: Fremad, 2001), 22.

¹⁴ James G. Dunn, *The Epistle To The Galatians* (London: A&C Black 1993), 57.

og kristendom falske. Såvidt, i grove træk, fortalerne for pagtsnomisme, til hvem Dunn også hører.

Men Nypaulus-forskerne springer lige lovlig let henover det faktum, at et konstituerende begreb i den jødiske pagtsnomisme jo stadig er *nomisme*. Vel er *nomos* ikke det primære i pagtsnomismen, Guds pagtskabende handling kommer først, men for at blive i denne pagt, skal *nomos*, Moseloven, overholdes. Omskærelse og renhedsforskrifter er identitetsmarkører, der sætter skel over for de urene hedninger, hvad der ifølge Dunn især er det, der volder Paulus' harme over for loven. Men de er også teologiske identitetsmarkører, for de er de handlinger, der sikrer, at den enkelte stadig er en del af Guds folk, stadig er en del af pagten.

Og det er lige præcis dét, Paulus vender sig imod her i 2. kapitel af Galaterbrevet: Vi ved, at et menneske ikke gøres retfærdigt af lovgerninger, *eks ergon nomou*, men kun ved tro på Kristus Jesus (2,16), og så hedder det lidt senere med et omskrevet citat fra Salmernes bog 143,3: For intet kød retfærdiggøres ved lovens gerninger. Ja, er det tilfældet, så er Kristus død forgæves (2,21)

Antitesen lov-nåde er altså genuint paulinsk og sættes i Galaterbrevets to første kapitler mere eller mindre direkte sammen med modsætningen *ioudaismos* - *ekklesia tou teou*. Derfor er det svært at bestride rigtigheden i udsagnet: At mens jødedommen er nomocentrisk, er Paulus kristocentrisk.

Som den amerikanske ekseget Hagner formulerer det i et læseværdigt essay om Nypaulus-skolen: "The questions, "Who belongs to the covenant?", and "How does one respond to the covenant?", are answered by Paul in terms of Christ, by Judaism in terms of the Law" (Hagner, 2001, 98).

Derfor giver det god mening, at Paulus taler om sit liv "dengang i jødedommen" som noget fortidigt og radikalt anderledes end sit nye liv i Kristus. Kristusbegivenheden har betydet, at han helt fundamentalt har brudt med loven – og ifølge sig selv dermed med jødedommen.

Men det skal også understreges, at når Paulus skal argumentere for sit nye kristocentriske syn, er det Skriften, det som vi med et Paulus-udtryk kalder Det gamle Testamente, han trækker på. Det er netop tilfældet med sætningen: "For intet kød retfærdiggøres af lovens gerninger", der som nævnt er et gammeltestamentligt citat.

Paulus bruger altså jødernes hellige skrift – hvordan og med hvilken ret skal der ikke tages stilling til her – som argument mod *ioudaismos*.

Derfor kan Paulus' omvendelse måske bedst betegnes som en omvendelse fra jødedommen, som han efter sit møde med Kristus må afvise, til fordel for Kristi kirke, der vel at mærke ikke ifølge Paulus er en nykonstrueret religion. Der er sket noget nyt: Kristus er kommet, men samtidig er

kristendommen ikke andet end opfyldelsen af de forjættelser, som Paulus' jødiske forfædre modtog af Gud. Derfor er kristendom for Paulus ikke andet end hans forfædres tro, der er nået den eskatologiske opfyldelse af forjættelserne.

Er Paulus jøde? Er han fortaler for sand jødedom? Både ja og nej. Han afviser jødedommen, men siger samtidig, at den sande jødedom er *ekklesia tou teou*. Sand jødedom er altså kristendom! I denne konstatering ligger vel at mærke ikke, at jødedom og kristendom stort set er det samme, og at den jødisk-kristne-dialog må ende i fredslutning og enighed. Nærmest tværtimod: I denne konstatering ligger kimen til den teologiske strid, der ifølge Paulus må være mellem dem, der hævder, at mennesket retfærdiggøres ved (Mose)loven, og dem, der hævder, at mennesket retfærdiggøres ved Kristus.

Derfor er Lone Fatums ovenfor citerede formulering alligevel, ret forstået, meget præcis:

"På et spørgsmål om, hvad der gør den Kristus-troende hedenske mand til en sand jøde, er svaret for Paulus altså enkelt: det gør alene tro på Kristus og Guds nåde".

Til gengæld forekommer det mig, at der skal klippes en del hæle og hugges ikke så få tæer på Paulus' tekst, for at få den til at stemme overens med Engberg-Pedersens påstand om, at Paulus overhovedet ikke ville lægge jødedommen bag sig.

Knuder i Galaterbrevsteksten

Ulykken er ifølge Paulus, at galaterne, der har friheden i Kristus, alligevel vil være under loven (4,21).

Hvad er det helt præcis, Kristus har gjort, som gør det så umuligt at være "under loven" samtidig med, at man er i Kristus? Hvad er det nærmere sagt, friheden i Kristus er frihed fra?

Den epigrammiske sætning: "For jeg er ved loven død for loven for at leve for Gud" indeholder det hele. Men sætningen er ikke bare paradoksal, den er også meget kompakt, og det gælder i det hele taget for Galaterbrevet, at argumentationen sine steder er så komprimeret og indforstået, at man en gang imellem får helt ondt af de i forvejen ret forvirrede galaterne. Havde Paulus været pædagogisk, havde han sendt Romerbrevet med som uddybende forklaring. I hvert fald er det ikke underligt, at udlæggere gennem tiderne er tyet til det langt mere omfangsrige Romerbrev, når knuderne i Galaterbrevsteksten skulle løses op. Det vil jeg også tillade mig at gøre.

Men én ting skal i forlængelse af det foregående fremhæves: Når Paulus skal argumentere for, hvorfor Kristus betyder frihed fra lovens gerninger, bruger han to argumentationsrækker begge hentet i Det gamle Testamente:

1. At være i Kristus er at være Abrahams sønner. Abraham, der troede Gud, og som derfor fik velsignelsen og forjættelsen (3,1-14).

2. Den frihed, den døpte har, er en frihed, der skyldes, at den bygger på den frihedens pagt, som Sara, Abrahams ægtehustru er billede på (4,21-31).

Her skal ikke tages stilling til, om hans brug af GT-teksterne holder vand, kun skal det fremhæves, at friheden for Paulus kommer direkte ud af Det gamle Testamente, nærmere bestemt ud af forjættelserne, ikke loven. Sætter man lighedstegn mellem Det gamle Testamente og loven, sådan som der har været en stærk tendens til i nyere protestantisk teologi, er man altså ikke i overensstemmelse med Paulus, der finder modstillingen forjættelse/lov *internt* i de gammeltestamentlige tekster. Gammel Testamente er altså ikke en entydig historie om synd og lov, sådan som Bultmann hævdede. Nej, tro og forjættelse har faktisk kronologisk primat i Det gamle Testamente, er Paulus' påstand.

Frihed fra lovens forbandelse

Frihed består, hedder det i 3,13, i, at Kristus har løskøbt os fra lovens forbandelse, *katara tou nomou*. Hvordan er loven, som jo dog er givet af Gud, en forbandelse? Paulus maner i afsnittet 3,1-10 lovens alvor frem: Det er ikke nok at holde en lille del af loven, f.eks. omskærelsen og renhedsforskrifterne, sådan som galaterne efter alt at dømmes er i gang med. Alt skal holdes, for, som Paulus frit citerer 5 Mos 27, 26 for: "Forbandet være enhver, som ikke bliver ved alt det, som står skrevet i lovbogen". Altså: lov er lov, og *hele* loven skal holdes *helt*. Men så følger sætningen: "Men at ingen bliver retfærdig for Gud ved loven er klart, for den retfærdige skal leve af tro". Nu er det ikke længere et spørgsmål om graden af lovoverholdelse, men en konstatering af, at lovvejen som sådan er et vildspor.

Hvordan skal det forstås?

Dunn lægger meget vægt på, at sætningen ikke skal forstås som en konstatering af, at det er umuligt at opfylde alt, hvad loven kræver og at man derfor ender med at blive dømt af den lov, som man jo alligevel skal overholde i dens fylde og at loven ad den vej bliver til en forbandelse (Dunn, 1993, 171).

Hans første argument er, at Femte Mosebog, som Paulus jo altså citerer, ikke kræver streng lovoverholdelse i betydningen syndfrihed. Men dermed er jo ikke sagt, at Paulus ikke udlægger det sådan. Især da ikke, da Paulus citerer den græske GT-oversættelse, Septuaginta, der indeholder en

skærpelse i forhold til den hebraiske tekst: *alt*, hvad der er skrevet (*pasin tois gegrammenenois*):

Du skal ikke bare holde loven, du skal holde hele loven.

Dunns andet argument er, at der ingen steder hos Paulus er tegn på, at han opfatter den krævede lydighed som umulig. Det er nu ikke rigtigt. "Alle har jo syndet og mangler herligheden fra Gud", hedder det i det berømte sted i Rom 3,21, og hele den sag udfoldes jo næsten minutiøst i Rom 7.

Derfor gør de eksegeter, der på dette sted inddrager Rom 7 efter min mening Galaterbrevsteksten en god gerning, fordi det udfolder den dynamiske forbindelse mellem lov, forbandelse og Kristus, som kun kommer komprimeret frem i Gal 3 og i 2,19: Ved loven er jeg død for loven for at leve for Gud.

Loven er altså første komponent i årsagsrækken død – liv for Gud. Så midt i de særdeles hårde ord mod loven, som situationen i Galatien driver Paulus ud i, er det værd at hæfte sig ved den dynamiske livgivende birolle, loven diskret tildeles her – Gud er jo, fastholdes det i da også i 3,19, lovens ophav – og som fremhæves eftertrykkeligt i Rom 7.

Rom 7: Loven er god, når den fører til død

I Rom 7 beskrives det, hvordan "jeg" ved loven/budet lærer synden at kende. Uden loven var synden død om end stadig latent til stede. Ved lovens forbud blusser synden op og tager, næsten i skikkelse af personificeret dæmonmagt, jeg'et til fange, så "jeg" til sidst dør.

Og så kommer i lige forlængelse af denne "drabssag", hvor loven altså medvirker aktivt, en markant lovprisning af loven: "Så er loven da hellig og budet helligt og retfærdigt og godt" (7,12)

Mange har opfattet denne lovprisning af loven som enten et tegn på, at Paulus' redegørelser er endt i selvmodsigelser og apori – han er jo ingen systematisk teolog! Eller fortolket lovprisningen med forbehold fra Paulus' side: Loven er god, selv om den medvirkede til menneskets tilfangetagelse under synden.

Jeg har i en nærmere gennemgang af Rom 7,7-13 argumenteret for en anden opfattelse: Det er *netop* ved at føre mennesket, "jeg", i døden, at loven for Paulus at se er god og hellig.¹⁵ Loven er ikke god, fordi den er svag, men loven er god, fordi den fører til syndserkendelse (Rom 3,20) og dermed indirekte til Kristus. Det vil sige, at loven ikke skaber synd, men afdækker synd, der på en måde giver synden magt over "mig", der bukker under for synden. På den måde – og her er vi atter tilbage i Galaterbrevet –

¹⁵ Katrine Krarup, "Det apologetiske sigte i Paulus' apologi for loven", *DTT* 57 (1994), 199-216.

indeslutter loven alt under synd, for at løftet ved tro på Jesus Kristus kunne gives dem, som tror (3,22).

Der er altså en dynamisk forbindelse mellem lovens forbandelse og Abrahams velsignelse, der når ud til hedningerne i Kristus Jesus; i mellem lov, forbandelse, død og liv i Kristus. Vejen til liv går over død.

Loven afdækker eller fremprovokerer synden og fremkalder Guds vrede (Rom 4,15), der som et dramatisk præludium introduceres i Rom 1,18. Guds retfærdige vrede vel at mærke, for synden ligger latent i mennesket og skabes ikke af loven. På den måde bliver loven til en forbandelse, selv om den er retfærdig og god.

Og det er denne forbandelse, Kristus har løskøbt den Kristustroende fra ved selv at blive en forbandelse for vor skyld (Gal 3,13). For vore overtrædelsers skyld (Rom 4,25) lader han sig henrette som en geme, uren, forbandet forbryder (5 Mos 21,23), og som en anden sydebuk samler han hos sig al forbandelse, vrede og fordømmelse, som ret beset skulle ramme mennesket. På den måde købes den kristne fri ligesom en slave købes fri på markedspladsen. Derfor er Guds vrede (Rom 1,18) erstattet af fred med Gud (Rom 5,1). Forbandelsen er blevet til velsignelse (Gal 3,13-14), og der er ingen fordømmelse for dem, der er i Kristus Jesus (8,2).

Og derfor ender historien i Rom 7 om menneskets død under den retfærdige lovs forbandelse da også med liv: "Jeg elendige menneske! Hvem skal fri mig fra dette dødsens legeme? Men Gud ske tak og lov ved Jesus Kristus, vor Herre" (7,25).

Frihed fra denne onde verden

Det er altså kravet om overholdelse af hele loven, der fører til konstateringen af, at ingen bliver retfærdig over for Gud. Modsætningen mellem de to sætninger er altså kun tilsyneladende, for målet er Kristus. "Loven kom til, for at faldet kunne blive større; men hvor synden blev større, der blev nåden mere overstrømmende", for nu endnu engang at lade en Romerbrevsformulering (5,20-21) kaste lys over dynamikken i Galaterbrevsteksten. Det vil sige, at når loven i Gal 3,24 omtales som en *paidagogos*, en "pædagog" (men næppe én med bløde værdier og lilla ble), skal det, så vidt jeg kan bedømme, forstås som en bevægelse: Loven er en opdrager *hen til* Kristus, ikke bare vogter *indtil* Kristus.

Resultatet af friheden fra lovens forbandelse udfoldes i Gal 3,25-29: Efter at troen er kommet, er vi ikke længere under loven som *paidagogos*. I Kristus er alle skel, jordiske såvel som nomosskabte, forsvundet. Frihed fra loven er altså frihed til åndelig lighed og enhed *en Kristo*: mellem mand og kvinde, mellem jøde og græker, mellem træl og fri (3,27-29).

Så hvad er friheden frihed fra? Jeg har hæftet mig ved frihed fra Guds vrede, fra fordømmelse og fra lovens forbandelse, men friheden er også friheden fra det, der ifølge Paulus er resultatet af menneskets synd: døden, der truer mennesket og som er løn som forskyldt for menneskets synd, jf. Rom 6,23: Døden er syndens løn. Evigt liv derimod er Guds nådegave. Friheden er altså ikke bare frihed fra Guds dom, fra slaveriet under Moseloven, men også frihed eller udfrielse fra denne onde verden (Gal 1,4), fra slaveriet under synd og død.

"I skal vandre i ånden": Frihed til slaveri?

Når man er kommet igennem det dramatiske kapitel 7 i Romerbrevet, fornemmer man næsten den glædelige lettelse i åbningssætningen i kapitel 8: "Så er der da ingen fordømmelse for dem, der er i Kristus".

Den samme fornemmelse har man ikke i Galaterbrevet på noget tidspunkt. Og det skyldes situationen. Paulus skal holde galaterne fast på noget, de allerede har tilegnet sig, og som de måske er på vej væk fra nu. Derfor må han understrege, at der er fordømmelse for dem, der *ikke* bliver i friheden i Kristus. Opgaven er at stå fast og blive stående. Det fremgår af sætningen, der indleder et vendepunktet i brevet fra frihed *fra* til frihed *til* og som efter min mening er brevets klimaks: "Til frihed har Kristus befriet os. Stå derfor fast og gå ikke igen ind under slaveriets åg".

Endnu engang trækkes kontrasten mellem frihed, *eleuteria* (ordet indgår både i substantivet og verbet), og slaveri, *douleia*, skarpt op. Paulus slår altså med Dunns ord fast, at "frihed er det karakteristiske for evangeliet fra begyndelse til ende, frihed som målet for den guddommelige frelseshandling" (Dunn, 1993, 261).

Efter denne appel til at holde fast i friheden fra loven (5,1-12), vender Paulus sig fra og med 5,13 til det, som friheden er frihed *til*. Og én ting slår læseren med forundring: Ordet slaveri, *douleia*, som Paulus hidtil har tordnet imod, optræder nu pludselig på plussiden, "I blev kaldet til frihed, brødre. Kun ikke frihed til kødets anledning, men I skal trække (*douleuste*) for hinanden i kærlighed".

Formuleringen må have haft en vis chokeffekt på de græsktalende læsere og lyttere, der lige lidenskabeligt er blevet advaret mod at vende tilbage til netop *douleia* under loven.

En retorisk effekt, som formodentlig er bevidst fra Paulus' side og som ikke bliver mindre i næste vers, hvor slaveriet begrundes med opfyldelsen af *nomos*, der jo også hidtil har været et temmelig udskældt begreb. "For hele loven er opfyldt i et ord: Du skal elske din næste (*plesion*) som dig selv."

Mennesket er altså blevet fri fra denne verdens magter, fra fordømmelsen og fra slaveriet under loven – kaldet til frihed – men så kommer formaningerne om at forsage kødet og vandre i Ånden. "Lever vi i Ånden, skal vi vandre i Ånden, som det hedder i det heftigt omstridte vers 25.

Skal vi forstå, hvad Paulus mener med, at den kristne skal "trælle" for næsten, skal vi først finde ud af, hvad der forholdet er mellem at leve i Ånden og at skulle vandre i Ånden. Forholdet mellem *indikativ*, Guds handling mod mennesket, og *imperativ*, hvad mennesket skal gøre.

Spørgsmålet er, hvor den døbte står? Er livet i kødet, *en sarki*, fortid? Lever den kristne udelukkende i ånden, *en pneumati*? Er den døbte syndfri eller stadig synder med Luthers ord: på én gang synder og retfærdig.

Synd eller syndfrihed

Inden jeg selv prøver at besvare det, vil jeg kort skitsere tre forskellige synspunkter på det afgørende spørgsmål: Bultmann-eleven Heinrich Schlier, den allerede omtalte Dunn og endelig vores hjemlige Nypaulusforsker Troels Engberg-Pedersen.

Schlier først:

I kapitel 5 beskriver Paulus, hvordan den døbte står mellem kødet og ånden, "kød", *sarx*, der også omfatter menneskets sjæl og ånd og derfor skal forstås langt mere omfattende end legeme og krop.

Og det er ifølge Schlier en pointe for Paulus, at det at være under loven er identisk med at gøre kødets gerninger. Loven førte til, at "kødet" søgte sin egen retfærdighed, hvad der er parallelt til de mange klassiske laster, der opregnes i lastekataloget (5,19-21). Men nu er mennesket flyttet fra *douleia* til *eleuteria*, fra *sarx* til *pneuma*. Der er sket noget: Mennesket lever ikke længere i kødet, men lever pga. Kristus i ånden og efter ånden (*kata pneuma*). Den døbte er blevet retfærdig. Schlier afviser derfor den lutherske udlægning af den kristne som på én gang synder og retfærdig: *simul justus et peccator*

"Han – den døbte – er altså kun justus, ikke peccator, men han bliver stadig fristet til at være peccator og må derfor formanest til under henvisning til friheden fra synden og den nuværende frihed i Kristus til ikke at falde tilbage i synden".¹⁶

Det er ifølge Schlier forklaringen på formaningerne, der dominerer slutningen af såvel Galaterbrevet som Romerbrevet: Mennesket er retfærdigt, men med fare for at for at blive synder.

Altså mest *justus* med tendens i retning af *peccator*.

¹⁶ Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater* (Göttingen: Meyer KEJ 7 1949), 195: "Statt en sarki und kata sarki lebt er nun en pneumati und kata pneuma".

Troels Engberg-Pedersen skitserer en tolkning, der i endnu højere grad hævder, at mennesket er *justus*. Han hævder, Paulus her forfægter en regulær syndfrihedslære. "Det Kristustroende menneske er *blevet* retfærdiggjort. Det *er* nu retfærdigt. Og vil på dommedag blive *erklæret* retfærdigt af Gud, *fordi* det er det (*Læsninger*, 172).¹⁷

Ifølge Engberg-Pedersen er de Kristustroende ifølge Paulus altså helt syndfri, i deres indre har de ånden, og hvad der måtte true og friste dem kommer udelukkende udefra "den nuværende onde tid" (1,4). Hvad fornuften er for stoikeren, er Kristus for den Kristustroende. Og ligesom den stoiske vismand kun har ar tilbage fra sit tidligere før-fornuftige liv, findes der i den kristne også kun ar af de tidligere begæringer. Passioner og begæringer – Engberg-Pedersen afviser, at *sarx* er selvretfærdiggørelse over for Gud – er blevet korsfæstet, og skulle det ikke gælde, er der kun brug for én ting: påmindelse og appel.

Det, som normalt kaldes formaningerne eller imperativet, er altså hverken det ene eller det andet, snarere kun venlige påmindelser. Og den Kristustroende er i denne stoisk inspirerede udlægning altså fuldstændig *justus*, fuldstændig retfærdig, kun med noget som ligner en teoretisk mulighed for at falde tilbage og blive – lidt – *peccator*.

Over for de to tidligere fortolkninger står så Dunns, der afviger markant fra begge. Han placerer den Kristustroende mellem *sarx* og *pneuma*, mellem kød og ånd. Jo, mennesket er blevet fri i Kristus og lever nu i Ånden, men er alligevel stadigvæk "i kødet", *en sarki*. Han henviser til Gal 2,20, hvor Paulus omtaler sit liv nu i Kristus som *en sarki*, i kødet. Den kamp mellem ånd og kød, der står hinanden imod (5,17), er altså en kamp eller en splittelse, som kristne fortsat står i. Den Kristustroende er altså *ikke* syndfri. Det er, skriver Dunn, vigtigt at være opmærksom på, at Paulus ser det at være "i kødet" som et vilkår for den kristne. Nogen gange opfatter Paulus tydeligt nok "i kødet" som noget, den kristne har lagt bag sig. Men når han også omtaler troende som "i kødet", skal de andre passager formodentlig forstås som *kun* i kødet.

Dunn udlægger 5,17 sådan: "Her er virkeligheden tydelig: "i kødet" er en uudryddelig del af menneskets vilkår, så han tror, at han ikke kan undslippe det så længe dette dødelige fortsætter. Der er ingen fuldendelse (perfection) for den kristne i dette liv; kødets såvel som åndens begæringer karakteriserer den fortsatte frelsesproces".¹⁸ Derfor er der en uløst spænding mel-

¹⁷ Troels Engberg-Pedersen, "Galaterbrevets parænese i brevet som helhed. Galaterbrevet 5,13-6,10", *Læsninger i Galaterbrevet*, red. Lone Fatum, Geert Hallbäck m.fl. (København: Fremad, 2001), 149-185 (172).

¹⁸ Dunn, (1993), 298.

lem to dimensioner i den menneskelige, især i den kristne tilværelse, ja faktisk en krig mellem ånd og kød. Og det var "kødet", der var på spil i Galatien, hvad der er forklaringen på menighedens hængen ved den etniske identitet.

Fordelen ved Dunns udlægning er, at den forklarer to forhold overbevisende. Dels brugen af "i kødet" om den kristne, dels formaningerens centrale plads i Paulusbrevene. Hvis den kristne var enten helt syndfri (Engberg-Pedersen), hvorfor så den kraftige understregning af imperativet? Formaninger og indtrængende imperativer – det kender alle vel fra dagligdagen – kommer man kun med, når man grund til at mene, det er nødvendigt. Og det er det jo ikke, hvis mennesket er syndfrit og retfærdigt. Så vidt jeg kan bedømme, er det Dunn, der er tættest på en *simul-justus-et-peccator*-udlægning, selv om han vel at mærke kommer til den ad anden vej end den lutherske.

På dette punkt følger jeg altså Nypaulus-forskeren Dunn og fravælger den danske Nypaulus-forsker Engberg-Pedersen og Bultmann-eleven Heinrich Schlier.

Friheden truet af antinomisme

Hermed nærmer jeg mig også svaret på, hvorfor Paulus pludselig kommer med formaninger om trældom for næsten, *douleia* og hvorfor loven pludselig rehabiliteres. Svaret er: Fordi mennesket stadig er i kødet, er der stadig brug for loven. Som Schlier formulerer det: "Friheden er ikke bare truet af nomisme, men også af antinomisme" (Schlier (1949), 176).

Hvis frihed bliver til vilkårligt forgodtbefindende, frihed til det, som lyst og lidenskab tilskynder til i øjeblikket, bliver det til en skinfrihed, en ny afhængighed af lyst og lidenskab.

Loven var jo oprindeligt givet til liv, men blev pga. menneskets synd i stedet til død, og i Kristus får loven nu sin rette plads: at tjene næsten.

Nomos bruger altså i 5,14 ikke i betydningen Moseloven, der jo dels har haft sin tid, dels blev brugt til retfærdiggørelse ved gerninger i stedet for ved tro. *Nomos* bruges i den bredeste forstand af ordet, som også optræder i Rom 2,15 hvor Paulus henviser til *to ergon tou nomou*, den lovens gerning, som er indskrevet i hedningernes hjerter og i deres samvittighed, *syneidesis*.

Det vil altså sige, at det ikke er den gammeltestamentlige lovpakke med omskærelse og renhedsforskrifter, Paulus pludselig advokerer for – det ville også være forbløffende. Ikke den Israelspecifikke lov, der har haft sin tid, men derimod den almene lov, som man med en vis forsigtighed kunne

kalde den naturlige lov. Og som opsummeres i: Du skal elske din næste som dig selv.

Derfor er det også påfaldende, at i der i dette formaningskapitel inddrages alment antikt tankegods i det lange lastekatalog v19-21 (som til glæde for progressive folkekirkepræster er på vej ud af de kirkelige læsninger): Utugt, svir og løstgængelighed for nu at tage et par stykker af de stærkeste.

Alt dette er af *erga tes sarkos*, kødets gerninger og er udelukket for den Kristustroende, som skal vandre i ånden. Til kødets gerninger hører som nævnt ikke kun rent legemlige laster som utugt, men også åndelige, som kiv, nid, hidsighed, misundelse og egennytte. Kødets gerninger omfatter altså også sjæl og ånd. Modstillingen mellem kød og ånd svarer derfor ikke til den platonske modstilling mellem legeme og sjæl.

Over for kødets gerninger står åndens frugt, som bl.a. er kærlighed (*agape*), glæde (*kara*) fred (*eirene*).

Friheden til at tjene næsten

Åndens frugt er kærligheden (*agape*) til næsten, som vi skal trække for. Men nu i ånden, ikke "under loven" og derfor ikke som ufrit slaveriarbejde, men som en frivillig tjeneste. Derfor giver det trods alt god mening, at Gal 5,14 "gennem kærlighed skal I trække (*douleste*) for hinanden" i de seneste to danske bibeloversættelser er oversat til: "tjen hinanden i kærlighed".

Lad os opsummere: Hvad er det så, friheden er frihed fra og frihed til?

Friheden er frihed fra verdens magter, fra død og synd og frihed fra at trække under loven. Men til gengæld frihed til at tjene næsten i kærlighed.

Altså frihed som uafhængighed af verden og af, hvad verden mener. Frihed fra frygt for døden, frihed fra dårlig samvittighed og frihed fra Guds vrede.

Men hvis frihed er frihed til at tjene næsten, hvor meget frihed er der så egentlig i den kristne frihed?

Sådan må den moderne vesterlænding spørge: Hvad blev der af friheden til at gøre, hvad der passer mig, friheden til at gøre lige, hvad jeg synes er rigtigt?

Den bliver der ikke meget af. Troens frihed er der, ja, men en tro, der er virksom i kærlighed (Gal 5,6), og så er vi tilbage ved kravet om at tjene næsten.

Derfor er Luthers berømte indledning til *Om et kristent menneskes frihed* en rammende udlægning af den paradoksale kristne frihed, sådan som vi møder den hos Paulus:

"Et kristenmenneske er en fri herre over alle ting og ingen undergivet.

Et kristenmenneske er i alle ting en træl, skyldig at gøre tjeneste, og enhver undergivet".¹⁹

Fri herre, fordi den kristne tro er uafhængighed af verden, befriet fra død, fordømmelse og død. Og samtidig alligevel træl, fordi den kristne er befriet til at tjene sin næste og elske ham som sig selv.

Upolitisk frihed med politiske følger

Der er altså på ingen måde tale om nogen form for politisk frihed. Alligevel får Paulus frihedsforståelse indirekte politisk betydning af især to grunde.

For det første indebærer hans frihedsbudskab understregningen af den åndelige lighed "i Kristus", der, som Rodney Stark fremhæver, får stor samfundsmæssig betydning fordi det etablerer det teologiske fundament for den moralske lighed.

For det andet indebærer hans opgør med den gammeltestamentlige lov-pakke en samfundsmæssig frisættelse fra hellige love. For det er jo ikke kun omskæring og spiseregler, Moseloven indeholder. Her finder man også straffelove – herunder stening af utro kvinder mm. – og ægteskabslove. Når det gælder f.eks. ægteskabslove har oldkirken, i god overensstemmelse med Galaterbrevet, distanceret sig fra ægteskabsreglerne i Femte Mosebog og indrettet sig efter sædvaneretten, for så vidt den ikke var i direkte strid med Ny Testamente.²⁰ Det er i samme ånd, Luther betegner Moseloven som "Der Juden Sachsenspiegel". Luthers mening er, at Moseloven var gældende lov for datidens jødedom, svarende til Sachserspejlet, som var gældende lov for datidens sachsere. Altså skal det ifølge Luther være sak-sisk lov og ikke mosaisk lov, man skal indrette samfundet efter i Sachsen. Vi er fri af Moseloven, så vi kan indrette loven efter tid og sted. For at blive ved ægteskabslovgivningen, så sagde Luther som bekendt: "Ægteskabet er en verdslig sag". Altså skal ægteskabsjuraen ikke dikteres af hellige love, hvad enten de er kanoniske eller gammeltestamentlige.²¹

Hvad nu hvis jeg fortsat gør det onde, jeg ikke vil?

¹⁹ Martin Luther, "Om et kristenmenneskes frihed", *Luthers skrifter i udvalg, Bd. 1, de reformatoriske hovedskrifter*, red. Niels Nøjgaard, (København: Gads Forlag 1962), 282-316 (294).

²⁰ Se min gennemgang af ægteskabets teologihistorie i "Har dog Guds ord for sig. Forståelsen af ægteskabet i kirkens historie", *Og Gud velsignede dem*, red. Katrine Winkel Holm (Århus: Aros Forlag, 2005, 9-56.

²¹ At jurister så efter reformationen i stigende grad lod sig inspirere af den gammeltestamentlige straffelov bl.a. som erstatning for kanonisk ret er en anden historie.

Tro, som er virksom i kærlighed: Det er dét og ikke omskærelse og renhedsforskrifter, der betyder noget. Sådan hedder det nok så smukt i Gal 5,6. Og de lange formaningskataloger udmaler, hvad tro virksom i kærlighed (*agape*) indebærer. Det er som nævnt ikke så lidt og ikke så lidt høje krav. Hvad nu hvis den døpte kommer til kort over for formaningerne? Hvad nu, hvis den døpte fortsat gør det onde, han ikke vil? Er det for Paulus en umulig tanke, sådan som især Troels Engberg-Pedersen hævder?

Nej, ikke ifølge Nypaulus-forskningens *grand old man* D.G. Dunn. Som nævnt udlægger han Rom 7 anderledes end flertallet af eksegeter har gjort det efter Kümmel.

Lad mig skitsere hans argumenter for, at den kristne ifølge Paulus stadig slaver under synden:

I Rom 5-6 hedder det: "Så længe vi levede i kødet (*en sarki*) var de syndige lidenskaber, der vækkes ved loven, virksomme i vore lemmer, så vi bar frugt for døden. Men nu er vi løst fra loven..."

Det er altså fortid, lyder argumentet fra Kümmel og co. og situationen derfor helt anderledes nu. Men, spørger Dunn, hvis loven har så lille relevans for de troende, hvorfor bryder Paulus så sin egen disposition og laver det lange tilbageblik i Rom 7,7-25? Hvis loven har så ringe relevans for den troende, hvorfor bruger han så meget tid på at forsvare den?

Det er det ene argument. Det andet er placeringen af det sidste vers i Rom 7: "Altså tjener jeg, som jeg er i mig selv, Guds lov med sindet, men syndens lov med kødet". Denne formulering – i nutid – kommer i umiddelbar forlængelse af det triumferende udråb i 7,25a: "Gud ske tak for ved Jesus Kristus, vor Herre!" Altså må det være logisk at forstå udsagnet som nutid og ikke som fortid for den kristne.

På den baggrund fortolker Dunn Rom 7 og dermed også Gal 5 som udtryk for den eskatologiske spænding: Allerede – endnu ikke.

"Jeg" er splittet: På den ene side er jeg slave under synden, på den anden side glæder jeg mig i mit indre menneske over Guds lov. "Jeg", den kristne, er altså stadig under imperativet, loven, formaningen og er stadig henvist til befrielsen i Kristus, fordi "jeg" der stadig er *en sarki* ikke kan overholde den lov, jeg egentlig samstemmer i.

Det, der beskrives i Rom 7,5 som noget fortidigt, må derfor ifølge Dunn ikke forstås som en faktuel konstatering. Det ville, hedder det, være at se bort fra disse kapitlers retoriske og dialektiske struktur. Dertil kommer, som Dunn påpeger, at man med denne tolkning promoverer et idealistisk og urealistisk perspektiv, ifølge hvilket synd er en teoretisk umulighed for

den kristne og en pastoral katastrofe i praksis.²² Dunn peger selv på den kongerække af teologer og eksegeter, der har tolket Rom 7 på samme måde: Augustin, Luther, Calvin og i nyere tid Nygren, Bruce, Cranfield og Lambrecht.

Med andre ord bliver kærlighedsbudet, der er lovens højdepunkt, ved at have parenætisk kraft for de kristne, fordi de stadig er *en sarki*.

Er Dunns tolkning rigtig? Jeg lod mig, da jeg i begyndelsen af 1990'erne sad og arbejdede med Rom 7, overbevise af Kümmels argumenter. Dengang var det stadig majoritetsinterpretationen, så det lå lidt i luften at det var den, man fulgte, men Dunns argumenter er gode og overbevisende. Og hvor ironisk: Den fremmeste internationale Nypaulus-forsker er på dette punkt i dyb overensstemmelse med den Luther, som Nypaulus-forskerne herhjemme ynder at fremstille som en tendentiøs, utroværdig og fuldstændig *outdated* Paulus-udlægger!

Hvis Dunns udlægning er rigtig, betyder det, at loven stadig er *paidagogos eis Kriston*. Det splittede jeg drives til fortvivelse over sig selv og den eneste udfrielse er Kristus. Det vil sige at Gal 3,24 rettelig burde oversættes "så loven blev vores opdrager/tugtemester til Kristus" og ikke som i 1992-oversættelsen tolke det entydigt temporalt: "vores opdrager, indtil Kristus kom".²³ Der er nemlig stadig brug for en opdrager, der er stadig brug for at blive vist hen til Kristus for den, der gør det onde, han ikke vil.

Hvad der videre hændte i Galatien

Vi forlader Galaterbrevet uden at ane, hvad udfaldet af konflikten blev. Hvem vandt mon? Paulus eller fortalene for ikke-jøders forpligtelse på Moseloven? Vi ved ikke, hvordan det gik i Galatien, men to ting ved vi.

For det første, at Paulus, uanset hvordan det lokalt gik i Galatien, vandt det store kirkehistoriske slag: Ikke-jøder har ikke været forpligtet på at overholde Moseloven for at blive kristne. Kristne omskæres ikke, spiser svinekød med god samvittighed og deler i det hele taget ikke mad op i rent og urent. På samme måde har kristne samfund ikke følt sig forpligtet til at indføre Moselovens straffe. Frihed fra Moseloven blev realiseret.

Til gengæld har man fastholdt forpligtelsen til at overholde det ene bud i hvilket loven ifølge Gal 5,14 er opfyldt: Du skal elske din næste som dig selv.

Så jo, på sin vis var Paulus en civilisationsopbygger. En civilisationsbygger med succes.

²² Dunn (1998), 198.

²³ Det er sådan Dunn selv oversætter Gal 3,24, se Dunn (1993), 198.

For det andet ved vi, at uanset om Paulus vandt slaget i Galatien og friheden fra loven i første omgang blev sikret, så mistede Galaterne i det lange historiske perspektiv den samme frihed fra loven. For lige meget hvor i Lilleasien man mener Galatien skal placeres, har Galatien hørt med til det område, der i løbet af middelalderen blev tabt for kristenheden og i stedet blev islamisk. Lilleasien blev en del af Det osmanniske Rige. I stedet for *eleuteria* fik galaterne altså shari'a.

I forordet til *Læsninger i Galaterbrevet* opsummerer Lone Fatum resultatet af Nypaulus-forskningen. Den har, hedder det, medført, at "Paulus er solidt forankret med sine breve og sine menigheder, venner og fjender, i den fortid, hvori han virkede...".

Ja, i fortiden. Men den fanfare, der lyder ud fra Galaterbrevet, skal ikke bare forankres solidt i fortiden. Den har også noget at sige os i nutiden.

Budskabet er, at sand kristendom er lig med lovfrihed. At sand kristendom samtidig indebærer forpligtelse til at tjene næsten. Og sidst, men ikke mindst: forpligtelsen til at forsvare den kristne frihed: Til at stå og blive stående i lovfriheden.

Det er et budskab, der ikke kun er et budskab til de døbte mennesker i Galatien for snart 2000 år siden. Ligesom Paulus læste sin Skrift, Det gamle Testamente, som advarsel og opfordringer til ham og hans samtid (1 Kor 10,6), lægger Paulusteksten selv op til at blive læst som advarsel og opfordring til os, der læser den i dag.

Der er næsten kommandotone over Gal 5,1 og det er også os, der kommanderes med:

"Til frihed har Kristus frigjort jer, stå derfor fast og lad jer ikke atter spænde under trældomsåg!"

"For sine nådegaver og sit kald fortryder Gud ikke"
Paulus og den antikke jødedom

af Jesper Høgenhaven

Paulus som jøde

Apostlen Paulus var jøde. Det er ikke bare en historisk kendsgerning, der fremgår af samtlige tilgængelige kilder, men også noget, som Paulus gentagne gange udtrykkeligt tematiserer i sine breve. I Filipperbrevet ridser Paulus sin jødiske identitet og baggrund op med følgende ord:

Hvis nogen anden mener at kunne stole på noget ydre, så kan jeg det endnu mere: omskåret på ottendedagen, israelit af fødsel, af Benjamins stamme, hebræer af hebræere, lovtro farisæer, ivrig forfølger af kirken, uangribelig i lovretfærdighed (Fil 3,4-6).

Som denne korte – og tilbageskuende – "selvpræsentation" viser, er der en tydelig spænding indeholdt i Paulus' forståelse af, hvad hans jødiske identitet betyder. At være jøde er på den ene side forbundet med noget positivt, på den anden side med noget negativt. For en umiddelbar betragtning er Paulus' jødiske arv og baggrund noget, han kan være stolt af – "fortrin" eller privilegier, som kendetegner jøden i modsætning til alle andre. Paulus henviser i Filipperbrevet til denne jødiske arv, som er uangribelig og står fast. Men samtidig sætter han denne henvisning til sin jødiske identitet ind i en ramme, der drejer sig om at "stole på noget ydre". Udtrykket "stole på noget ydre" er en gengivelse af det græske *pepoithenai en sarki*. Mere ordret betyder det græske udtryk "stole på kød". Faktisk er ordet *sarks* ("kød") et af Paulus' yndlingsudtryk; det har flere forskellige betydningsnuancer men er gennemgående negativt konnoteret, idet det står i modsætning til "ånd" (*pneuma*). På den ene side er der "kød", på den anden side er der "ånd". Udtryksmåden er ladet med teologisk betydning: "Kødet" repræsenterer det ydre og forgængelige, det, der kommer fra mennesker i modsætning til "ånden", det, der kommer fra Gud. De to størrelser er ikke bare adskilte i deres forskellighed, men modsatrettede principper, der ligger i strid med hinanden. Sådan formulerer Paulus f.eks. dette modsætningsforhold i Galaterbrevet:

For kødets lyst står Ånden imod, og Ånden står kødet imod. De to ligger i strid med hinanden, så I ikke kan gøre, hvad I vil (Gal 5,17).

I Filipperbrevets sammenhæng fremgår denne modsætning ganske tydeligt af de foregående udsagn, hvor Paulus taler om, at de, der tror på Kristus, er

de (i egentlig betydning) "omskårne", der tjener ved Guds ånd (*pneumati teou*) og har deres stolthed i Kristus i stedet for at stole på noget ydre (*en sarki*):

Vogt jer for hundene, vogt jer for de slette arbejdere, vogt jer for de skamskårne! Det er os, der er de omskårne, og som tjener ved Guds Ånd, og har vores stolthed i Kristus Jesus i stedet for at stole på noget ydre (Fil 3,2-3).

At "stole på noget ydre" eller "at stole på kød" er altså det modsatte af at have sin "stolthed i Kristus Jesus" og "tjene ved Guds ånd". Dette sidste er det, der kendetegner de Kristus-troende.

Hele sammenhængen indledes med en udtrykkelig advarsel mod "hundene", "de slette arbejdere" og "de skamskårne". Udtrykket "de skamskårne" er en gengivelse af det græske *he katatome*. Ordet er dannet som et sarkastisk ordspil i modsætning til *he peritome*, som betyder "omskærelsen". Det er dette ord, Paulus herefter med eftertryk bruger om de Kristus-troende: "Det er os, der er de omskårne" (*he peritome*). De troende repræsenterer med andre ord "omskærelsen" i egentlig betydning – i modsætning til dem, der er *he katatome* ("skamskærelsen"). Det er ikke vanskeligt at fornemme, at modstillingen er udtalt polemisk; og det er lige så indlysende, at den negative karakteristika *he katatome* må rette sig imod den (tænkte eller virkelige) jødiske position, der vil hævde omskærelsen som en ydre handling og som et ydre tegn – det klassiske jødiske pagtstegn – som et uomgængeligt element i menneskers rette gudsforhold. Hele sammenhængen er således bestemt af en overordnet polemik, der vender sig imod hævdelser af en traditionel jødisk position. Vi kan som et yderligere vidnesbyrd om afsnittets polemiske karakter notere os, at udtrykket "hundene", som Paulus bruger om sine modstandere, traditionelt blev brugt i jødisk jargon som en nedsættende betegnelse for hedninger, dvs. ikke-jøder. Paulus synes med andre ord helt bevidst at tage en jødisk position, som han forudsætter hos sine modstandere – virkelige eller tænkte – og vende denne position på hovedet: Jøderne må her bytte plads med de foragtede hedninger ("hundene"); og det er nu de Kristus-troende, ikke jøderne, der i positiv betydning repræsenterer "omskærelsen". Jøderne, de i det ydre omskårne, kendetegnes derimod med det helt igennem negativt sarkastiske udtryk "skamskærelsen".

Paulus' polemiske brug af referencerne til jødisk identitet giver her disse referencer en karakteristisk dobbelt betydning. På den ene side er betydningen af "de omskårne" entydigt positiv. "De omskårne" betegner tydeligvis for Paulus mennesker, der befinder sig i det rette forhold til Gud. På den

anden side skifter udtrykket betydning, når det løsrives fra sin konkrete sammenhæng med jødisk tradition og fysisk omskærelse og tillægges de Kristus-troende som en slags hædersbetegnelse. Denne omtolkning af udtrykket udtrykker en påstand om, at de kristne på den ene side repræsenterer en kontinuitet med jødisk tradition og identitet (på et afgørende, indholdsmæssigt plan). Og samtidig får Paulus understreget, at denne kontinuitet netop ikke hører hjemme på et "ydre" plan. Tværtimod: De (i det ydre) omskårne jøder er her kendetegnet negativt ("skamskærelsen"), medens de (i det ydre ikke-omskårne) Kristus-troende for Paulus er "omskærelsen". Det er i denne polemiske ramme, Paulus nu bringer sin egen jødiske identitet ind i billedet for ad denne vej at fastslå, at enhver udgave af at "stole på noget ydre"/"stole på kød" må forkastes. Han peger på sin uangribelige jødiske status, der både går på Paulus' jødiske herkomst og afstamning og på hans jødiske praksis. Fortegnet for hele opregningen er imidlertid henvisningen til, at Paulus mere end nogen anden kan "stole på noget ydre/kød". Og med endnu større tydelighed viser den negative bedømmelse af de jødiske "fortrin" sig derved, at Paulus indsætter karakteristikken "ivrig forfølger af kirken" midt imellem de tilsyneladende positivt konnoterede henvisninger "lovtro farisæer" og "uangribelig i lovretfærdighed". Det ironiske ved sammenstillingen er endnu tydeligere i den græske tekst, hvor den samme præposition (*kata*) indleder de tre led.

Ironi giver kun mening, når læsere/tilhørere er klar over, hvad det er, der ironiseres over. Paulus' polemik forudsætter med andre ord et bestemt billede af, hvad det vil sige at være en god jøde, og er selvfølgelig samtidig også et bidrag til et sådant billede. Allerede dette korte stykke i Filipperbrevet viser ganske klart, hvordan Paulus først og fremmest forbinder den jødiske identitet og position med det begreb, som med eftertryk afslutter opregningen af jødiske karakteristika, "lovretfærdighed". Det græske udtryk lyder her ordet "retfærdighed i loven" (*dikaiosynen ten en nomo*). "Loven" (*nomos*) er i denne sammenhæng naturligvis Moseloven, toraen, ifølge jødisk forståelse det fuldkomne udtryk for Guds åbenbarede vilje, som han har skænket sit udvalgte folk Israel som vejledning og rettesnor. Med denne lov (*nomos*) forbinder Paulus en forestilling om "retfærdighed" (*dikaiosyne*), som åbenbart er kendetegnet som en særlig form for retfærdighed i den forstand, at den ligefrem er defineret som "retfærdighed i loven"/"lovretfærdighed".

Paulus fortsætter med en utvetydig afstandtagen til de jødiske "fortrin":

Dog, hvad jeg havde af fortjeneste, det regner jeg nu på grund af Kristus for tab. Ja, jeg regner så vist alt for tab på grund af det langt større at kende Kristus Jesus, min Herre. På grund af ham har jeg tabt det alt

sammen, og jeg regner det for skarn, for at jeg kan vinde Kristus og findes i ham, ikke med min egen retfærdighed, den fra loven, men ved den, der fås ved troen på Kristus, retfærdigheden fra Gud grundet på troen, for at jeg kan kende ham og hans opstandelses kraft og lidelsesfællesskabet med ham, så jeg får skikkelse af hans død, om jeg dog kunne nå frem til opstandelsen fra de døde (Fil 3,7-11).

Her taler Paulus ikke længere ironisk men derimod direkte om modsætningen imellem på den ene side at "vinde Kristus" med alt, hvad dette indebærer, og på den anden side den "fortjeneste", som er knyttet til de jødiske "fortin", og som Paulus nu tager afstand fra, ja, regner for "tab" og ligefrem for "skarn" (græsk: *skybala*, et nærmest vulgært udtryk, der i bogstavelig forstand betegner afføring og billedligt bruges om det, der på en gang er værdiløst og afskyvækkende, urent).

Paulus benytter sig altså her af en retorisk modstilling af begreberne "tab" og "vinding". Modstillingen er endnu tydeligere i den græske tekst, der bruger udtryk med samme sproglige rod om Paulus' tidligere "fortjeneste" eller "vinding" (*kerde*) og om at "vinde" (*kerdeso*) Kristus. På ganske tilsvarende måde er der overensstemmelse imellem udtrykkene "tab" (*zemian*) og "tabt" (*ezemioten*). Det, som kommer udtryk gennem denne retoriske modstilling, er, at det tidligere gældende forhold vendes på hovedet. Hvad der før var vinding/fortjeneste, bliver på grund af Kristus til tab, medens Kristus bliver den nye genstand, der "vindes".

Paulus går nu et skridt videre og forklarer eller uddyber modsætningen som en kontrast imellem to former for "retfærdighed" (*dikaio syne*): Den første "retfærdighed" kendetegner Paulus på to måder. Den er, siger han, "min egen", og den kommer "fra loven"; denne "retfærdighed" er tydeligvis negativt konnoteret og forbundet med de tidligere "fortjenester", som Paulus nu distancerer sig fra. Den anden "retfærdighed" kommer derimod "fra Gud"; og Paulus forbinder den på dobbelt vis med troen på Kristus, idet retfærdigheden "fås ved troen på Kristus" (*dia pisteos Kristou*) og "bygger på troen" (*epi te pistei*).

Denne modstilling af to udgaver af "retfærdighed" er illustrativ på flere planer: Den "retfærdighed", som er associeret med loven, kalder Paulus her for sin egen; den er med andre ord kendetegnet ved at "tilhøre" et menneske som dette menneskes "fortjeneste"/"vinding". Anderledes forholder det sig tydeligvis med den "retfærdighed", der fås ved troen på Kristus, og som kommer fra Gud. Troen på Kristus står således her i kontrast til såvel loven som den forestilling om "fortjeneste"/"vinding", der er forbundet med loven. Og på et underliggende plan fornemmes den fundamentale modsætning imellem Gud og mennesker, den samme modsætning, som Paulus i

det foregående bragte til udtryk gennem en modstilling af "kød" og "ånd", af det "at stole på noget ydre" på den ene side og det "at have sin stolthed i Kristus Jesus" på den anden.

Jødedommens problematik hos Paulus

Betydningen af "det jødiske" hos Paulus er et gammelt tema i Paulus-forskningen. Den spænding imellem et positivt og et negativt syn på det specifikt jødiske, som tydeligt mærkes i Filipperbrevet, er en spænding, der går igen i en lang række centrale Paulus-tekster. Centrale elementer i jødisk selvforståelse og identitet som omskærelsen og Moseloven knyttes her sammen med udtalt negativt konnoterede begreber som "kød", synd, død og dæmonmagter, der kendetegner den "gamle" verden, og stilles op som modsætning til de ting, den "nye" verden repræsenterer – "ånd", retfærdighed og liv. Samtidig er det imidlertid klart, at Paulus ser en form for kontinuitet imellem de jødiske hellige skrifter og den forjættelse, de indeholder, og den Kristus-åbenbaring, som han selv er forkynner af. I de indledende vers i Romerbrevet præsenterer Paulus sig som apostel,

udset til at forkynde det evangelium, som Gud forud har lovet ved sine profeter i De Hellige Skrifter, evangeliet om hans søn, Jesus Kristus, vor Herre, som menneske kommet af Davids slægt, i kraft af helligheds ånd stadfæstet som Guds søn med magt og væld, da han opstod fra de døde (Rom 1,1-4).

Troen på Kristus henter med andre ord sin bekræftelse fra de gammeltestamentlige tekster, som Paulus derfor også flittigt citerer. Og i Romerbrevet 9-11 gør Paulus udførligt rede for den modsætningsfyldte skæbne, der er blevet Israel, hans "brødre og landsmænd", til del, og slutter med en proklamation af "hele Israels" frelse.

I nyeste tid har en række repræsentanter for det "nye Paulusbillede" understreget kontinuiteten i Paulus' opfattelse af jødedom og evangelium. Dette er sket på flere forskellige måder, gerne i form af et helt eller delvist opgør med tidligere forskningspositioner. Ikke mindst den amerikanske Paulus-forsker E.P. Sanders har kritiseret den ældre Paulus-eksegese for at tegne et misvisende billede af den antikke jødedom som et "legalistisk" religiøst system, hvor det for mennesker skulle dreje sig om at "fortjene" retfærdighed og frelse ved at overholde Moselovens forskrifter. Ifølge Sanders har Paulus-forskerne i alt for høj grad ladet polemiske udsagn hos Paulus (og stereotyper i den senere teologiske tradition) bestemme opfattelsen af jødedommen på Paulus' tid og i sammenhæng hermed forståelsen af Paulus' udsagn om jødedommen. Forskere som James Dunn og Heikki

Räisänen har hver på sin måde bygget videre på de samme ideer og gjort gældende, at Paulus skal forstås i kontinuitet med fundamentale motiver og interesser indenfor den antikke jødedom.

Det er her af en vis betydning at holde forskellige spørgsmål ude fra hinanden. For det første er der spørgsmålet om det billede af jødedommen, som tegnes i Paulus' breve. Hvordan ser dette billede ud, og hvilken sammenhæng indgår det i hos Paulus? Her drejer det sig om at forstå Paulus' tekst. For det andet er der spørgsmålet, om dette billede kan kaldes holdbart eller dækkende set ud fra en historisk eller religionshistorisk betragtning. Er det billede af jødedommen, som fremgår af Paulus' breve, helt eller delvis i overensstemmelse med de billeder, der tegnes i andre samtidige kilder? Var jødedommen på Paulus' tid f.eks. centreret om en forestilling om retfærdighed, byggende på overholdelse af Moselovens forskrifter, sådan som man får indtryk af ved læsningen af Paulus? I princippet er de to spørgsmål uafhængige af hinanden i den forstand, at den måde, Paulus i sine tekster "konstruerer" jødedommen på, har en egen gyldighed i de paulinske teksters univers ganske uanset, om en moderne historisk arbejdende forsker vil kunne genkende dette billede fra antikke jødiske tekster eller ej. En ting er således, hvordan Paulus ser og beskriver jødedommen, en anden, om en nutidig forsker i antik jødedom kan dele hans opfattelse.

Hertil kommer så endelig et helt tredje spørgsmål, der drejer sig om forholdet imellem Paulus og den antikke jødedom i historisk forstand. Det billede af jødedommen, der tegnes i de paulinske breve, er selvfølgelig i en eller anden forstand en konstruktion. Men samtidig er der tale om en konstruktion, der – ligesom det er tilfældet med Paulus' teologi i det hele taget – har sine forudsætninger i den historisk givne antikke jødedom, som er Paulus' baggrund.

Paulus kontra Luther?

Når en række danske forskere har talt om "den nye Paulus", "det nye Paulusbillede" eller "det nye perspektiv på Paulus", er denne måde at tale på selvfølgelig i sig selv udtryk for en profilering af disse forskeres synspunkter i et særligt perspektiv. At der i høj grad er tale om en strategi, der har med præsentation og formidling at gøre, er så meget mere klart, som der bag betegnelsen "den nye Paulus" tydeligvis ikke gemmer sig nogen enhedspræget eller sammenhængende opfattelse af Paulus men en række indbyrdes højst forskellige fortolkninger, der kan siges at have nogle forudsætninger til fælles.¹ Når man bruger betegnelsen "den nye Paulus",

¹ Forskelligheden er rigeligt dokumenteret alene i de artikler, der indgår i Troels Engberg-Pedersen (red.), *Den nye Paulus og hans betydning*. (København: Gyldendal

ligger der i denne udtryksmåde en afstandtagen til andres arbejde med Paulus-teksterne, et arbejde, der indirekte bliver klassificeret som "gammelt" og altså i en eller anden forstand forældet. Ser man på de nærmere bestemmelser af det "nye" ved "den nye Paulus", springer det i øjnene, at det dels er det teologiske aspekt ved bibelfortolkningen, der generelt lægges afstand til, dels i særdeleshed luthersk teologi og tradition, der polemiseres imod. Henvisninger til det "lutherske" som en slags modpol til "den nye Paulus" går igen hos flere af dennes talsmænd. Det er i denne forbindelse ikke altid klart, om det "lutherske" først og fremmest går på Luthers Paulus-tolkning, som den kommer til udtryk i hans eksegetiske og teologiske værker, på luthersk teologisk tradition i bredere forstand eller på noget "konfessionelt", som forudsættes at have præget eller medbestemt visse eksegeters opfattelse af Paulus. Undertiden kan man ligefrem få det indtryk, at henvisningerne til "luthersk tradition" eller "luthersk forståelse" af Paulus har fået karakter af en nærmest stereotyp negativ markør, et indtryk, der underbygges af, at det "lutherske", som der lægges afstand til, i reglen ikke indholdsbestemmes nærmere men forbindes med begreber som "dogmatik" og "teologi" og stilles i modsætning til den historisk orienterede forståelse af teksterne, som forbindes med "den nye Paulus".²

Krister Stendahls Paulus-tolkning

Tanken om, at en historisk orienteret forståelse af Paulus må indebære et opgør med traditionen fra Luther, findes ikke kun hos danske Paulus-eksegeter men også i den internationale forskning, som de danske fortalere for "den nye Paulus" er inspireret af. Et af de arbejder, der her oftest henvises til, er svenskeren Krister Stendahls artikel fra 1960 om Paulus og samvittigheden.³ Stendahls bidrag, der nogle år senere udkom på engelsk, nævnes som et pionerarbejde, der har været med til at forberede og bane

2003). Hos Troels Engberg-Pedersen møder vi en Paulus-tolkning, der læser de paulinske breve som parænese med den samme grundlæggende struktur, som findes i den samtidige stoiske etik. Henrik Tronier læser de samme tekster som bestemt af et apokalyptisk tankeskema. Lone Fatum tager i sin tolkning af teksterne sit udgangspunkt i den antikke middelhavskultur som den sociale kontekst for Paulus' konstruktion af de troendes "Kristusidentitet".

² Lone Fatum taler således med en formulering, der i denne forbindelse er typisk, om, at "Paulusforskningen har skiftet fokus fra en tidløs luthersk dogmatik til hellenistisk-jødisk apokalyptik og tids- og situationsbestemt menighedsparænese" (Lone Fatum: "Tro, håb og gode gerninger. Kristusfællesskabet som social konstruktion", *Den nye Paulus og hans betydning*, red. Troels Engberg-Pedersen (København: Gyldendal 2003), 120-155 (123).

³ Krister Stendahl, "Paulus och samvetet", *Svensk Exegetisk Årsbok* 25 (1960), 62-77.

vejen for det skifte i perspektiver på Paulus-eksegesen, som forbindes med "den nye Paulus". Stendahl trækker en markant modsætning op imellem Paulus på den ene side og Luther på den anden. Det, der først og fremmest adskiller de to, er ifølge Stendahl deres helt forskellige opfattelse af samvittighedens betydning. Når Paulus taler om den menneskelige tilværelse "under loven", er der ikke tale om nogen plaget samvittighed eller subjektiv bevidsthed om synd hos de mennesker, der lever under lovens bestemmelser. Tværtimod: Når Paulus i Filipperbrevet skal præsentere sig selv som jøde, kan han, som vi har set, henvise til sin egen ustraffelige opfyldelse af loven (Fil 3,4-6). Ganske vist taler Paulus i Romerbrevet om, hvordan også jøderne har overtrådt loven og dermed er skyldige overfor Gud ligesom hedningerne. Den universelle skyld, som Paulus her henviser til, er imidlertid en objektiv kendsgerning. Derimod har skylden ikke noget med subjektive samvittighedskvaler at gøre. I det hele taget er forestillingen om en "introspektiv samvittighed", som Stendahl kalder den, en ukendt størrelse for Paulus. Intet i Paulus' breve tyder således på, at han skulle have været subjektivt plaget af tanken om synd. Når Luther og med ham den lutherske teologi taler om mennesket som på en gang retfærdig og synder ("simul justus et peccator"), kan denne sætning nok siges at have et vist grundlag i Paulus' breve; men det er ikke et udsagn, Paulus selv ville have kunnet genkende. "Simul justus et peccator" er ikke nogen spejling af Paulus' egen bevidsthed.

I modsætning til den antikke Paulus står Luther i en helt anden åndshistorisk kontekst. Hans udgangspunkt er syndsproblematikken i den kristne middelalder. Her havde den katolske kirke udviklet sin bodsinstitution med dens fokus på menneskets stadige syndighed. Op gennem den vestlige kirkes historie havde man flyttet bodens og syndsforladelsens tyngdepunkt fra dåben til messen. Oprindelig havde bod og omvendelse først og fremmest været knyttet til dåben, der finder sted en gang for alle. Her – i dåbens handling – fik et menneske bod for sine synder. Ved middelalderens udgang var boden derimod primært blevet knyttet til det stadigt gentagne messeoffer, hvis sonende kraft hele tiden må aktualiseres på ny. Det er i hvert fald dette grundsynspunkt, Stendahl lægger ned over senmiddelalderen, som han mener var kendetegnet ved en ganske særlig betoning af syndsbevidsthed og selvransagelse. I denne situation er det nu ifølge Stendahl, at Luther er ude at lede efter et svar på spørgsmålet: "Hvor finder jeg en nådig Gud?" Det befriende svar finder Luther i Paulus' udsagn om retfærdighed uden lovens gerninger.

Luther kunne således "bruge" Paulus til at svare på sit spørgsmål efter den nådige Gud, der tilgiver et menneske dets synd. Går man imidlertid til Pau-

lus-teksterne med en historisk interesse i at afdække deres eget anliggende, må man konstatere, at det er en ganske anden problematik, der står i centrum for Paulus. Det, der interesserer Paulus i hans egen kontekst, er ikke et spørgsmål om menneskets syndsbevidsthed eller plagede samvittighed, men derimod et spørgsmål, som man kunne kalde frelseshistorisk: Hvad sker der med Moseloven, når Messias er kommet, og hvilken betydning får det for forholdet imellem jøder og hedninger? Det er denne problemstilling, som er udgangspunktet for Paulus' tale om retfærdighed uden lovens gerninger. Denne tale handler ikke generelt om mennesker og deres synd; men den handler specifikt om den jødiske Moselovs betydning i den nye situation, hvor Kristus er blevet frelser og herre for både jøder og hedninger.

Lov og retfærdiggørelse hos Paulus og Luther

Paulus' udsagn om loven og retfærdiggørelsen er med andre ord bestemt af hans egen historie. Hermed har Stendahl også fundet en plausibel forklaring på, at den paulinske tanke om retfærdiggørelse tilsyneladende ikke spillede nogen større rolle i oldkirkens teologi. Grunden er den enkle, at man i oldkirken udmærket forstod, hvordan Paulus' udsagn var bundet til en historisk problemstilling, der handlede om forholdet imellem jøder og hedninger. Den problematik, som behersker Paulus' breve, når de beskæftiger sig med Moseloven, var aktuel, så længe de kristne menigheder befandt sig i et levende opgør med den samtidige jødedom. Den historiske udvikling førte imidlertid til, at kristendommen og jødedommen fjernede sig mere og mere fra hinanden. Fra begyndelsen af det andet århundrede var forholdet imellem jøder og hedninger mere eller mindre blevet til et historisk, afsluttet kapitel uden aktuel betydning. Dermed var de kristnes forhold til Moseloven ikke længere noget påtrængende problem; og det er ganske enkelt grunden til, at interessen for de paulinske udsagn om retfærdiggørelse fra dette tidspunkt glider mere og mere i baggrunden.

Luthers brug af Paulus-teksterne er således ifølge Stendahls tolkning anakronistisk eller "uhistorisk": Luther tager de paulinske udsagn om retfærdiggørelse af tro op i og sætter dem ind i en helt anden åndshistorisk sammenhæng end den, der var Paulus' egen. Den reformatoriske læsning af Paulus, der bringer retfærdiggørelsesbegrebet i forgrunden på ny, beror ifølge Stendahl på en form for analogi. Hos Paulus står "loven" helt konkret for Moseloven. På reformationstiden tolkes "loven" imidlertid i lyset af den senmiddelalderlige fromhed generaliserende: "Loven" bliver nu forstået om loven i universel forstand eller "legalismen" som princip. Paulus' spørgsmål, der handlede om frelsens mulighed for hedninger, bliver nu omtolket til et spørgsmål om den kristnes vished om sin frelse. Der sker med andre

ord en forskydning i forståelsen af Paulus' udsagn fra det konkrete, frelses-historiske perspektiv (hvor "loven" er Moseloven) til det universelle, almengyldige. Samtidig rykkes horisonten fra det kollektive fokus (jøder kontra hedninger) til et individuelt fokus (med den enkelte kristne i centrum). Når Paulus taler om loven som en tugtemester, indtil Kristus kommer (Gal 3), taler han i sin egen kontekst om jøderne og deres forhold til Moseloven; udsagnet er tænkt frelseshistorisk. I den reformatoriske tolkning bliver Paulus' tale om loven som en tugtemester til et udsagn om "lovens anden brug" eller til et universelt, ikke-frelshistorisk udsagn om, at alle mennesker (ikke kun jøderne) må komme til Kristus gennem loven eller med loven som en forberedende fase.

Stendahl retter særlig sin kritik mod Rudolf Bultmann, som han mener ukritisk overtager den lutherske traditions perspektiv og tænke-måde i sin tolkning af Paulus. Bultmann mener, at forestillingen om menneskets selvros (*kaukesis*), der skal nedbrydes gennem Kristus, er helt central hos Paulus. Her lægger Bultmann ifølge Stendahl en eksistentiel, tidløs betydning ind i udsagn, der i deres egen kontekst er møntet på forholdet imellem jøder og hedninger og tænkt ind i et frelseshistorisk perspektiv.

I Stendahls artikel træder nogle tydelige konturer frem af den modstilling af Paulus og Luther, som er så karakteristisk for det "nye Paulusbillede". Når Paulus læses i sin egen historiske kontekst, bliver det klart, at hans udsagn om, at et menneske bliver retfærdigt ved troen på Kristus "uden lovgerninger", forholder sig til en bestemt historisk given problematik, nemlig Moselovens rolle og betydning for de kristne. Dette spørgsmål hænger igen uløseligt sammen med Paulus' og de kristne menigheders konkrete situation, hvor man skulle forholde sig til hedningers og jøders adgang til menighedens fællesskab og det indbyrdes forhold imellem de to grupper. Paulus' anliggende i denne sammenhæng er at afvise, at overholdelse af Moselovens forskrifter skulle være en betingelse for hedningers deltagelse i det kristne fællesskab. Moseloven har været gyldig for jøderne i tiden indtil Kristi komme; men den gælder ikke for hedningekristne nu, hvor han er kommet og har ophævet skellet imellem jøder og hedninger. Der er derimod ikke noget "galt" ved lovens indhold, problemet med Moseloven drejer sig ikke om "legalisme" eller "gerningsretfærdighed" forstået som abstrakte, almene principper overfor troens princip. Det er heller ikke en del af lovens væsen, at den er uopfyldelig. I Luthers omtolkning af de paulinske udsagn sker der en forskydning, bestemt af en helt anden historisk situation og et andet teologisk perspektiv. Nu bliver "loven" forstået ikke som de konkrete jødiske forskrifter men derimod som "ger-

ningsretfærdighedens" idé, der plager menneskets samvittighed med sit uopfyldelige krav.

Problematiske Luther-forståelse

Det skal siges, at der bag Stendahls modstilling af Paulus og Luther ligger en ganske bastant psykologiserende tolkning af den reformatoriske teologiske diskurs. Henvisningerne til senmiddelalderens tyngende, allestedsnærværende syndsbevidsthed og Luthers Paulustolkning som svaret på et – personligt bestemt – ønske om at finde en nådig Gud repræsenterer en individualbiografisk orienteret forståelse af de reformatoriske udsagn, som ikke stemmer med synspunkterne i nyere Lutherforskning.

Kontrasteringen af Luther og Paulus videreføres af den skotske ekseget James G. Dunn, der mener, at indflydelsen fra Luther og reformationen har været direkte skæbnesvanger for den protestantiske verdens forståelse af Paulus. Man har nemlig så at sige tilbageprojiceret Luthers omvendelseserfaring på de paulinske tekster. Det har ført til, at man har tolket Paulus' omvendelse som afslutningen på en lang åndelig kamp, hvor Paulus måtte døje med en plaget samvittighed tyngt af syndsbevidsthed. I virkeligheden findes der – her er Dunn på linie med Stendahl – ingen spor i teksterne af en sådan kamp. Her er det tydeligt, hvordan Dunn hænger fast i idealismens biografisk orienterede Luther-læsning, som i dag er et tilbagelagt stadium. Det forholder sig jo ikke sådan, at Luther konstruerede en reformatorisk teologi med udgangspunkt i sine egne – personlige – erfaringer fra klostertidens sjælekamp. Luthers "reformatoriske gennembrud" er i virkeligheden i meget høj grad noget, der udspiller sig i en teologisk diskurs indenfor rammerne af en akademisk diskussion om bl.a. retfærdiggørelsens betydning.⁴

Dunn bygger imidlertid videre på Stendahls opfattelse, idet han ser indflydelsen fra Luther afspejlet i mange Paulus-eksegeters forståelse af retfærdiggørelsen af tro som noget individuelt. Retfærdiggørelsesudsagnene forstås adskilt fra spørgsmålet om forholdet imellem jøder og hedninger, skønt de hos Paulus er uløseligt forbundet med netop denne specifikke kontekst. Sammenkoblingen af Paulus' omvendelse med Luthers langt senere reformatoriske opdagelse har ifølge Dunn også ført til, at man har set Paulus' omvendelse som en omvendelse bort fra "jødedommen" og til den generaliserende negative bedømmelse af jødedommen som kristendommens modstykke. Historisk set er der efter Dunns opfattelse netop ikke tale

⁴ James D. G. Dunn, "Guds retfærdighed. Et nyt perspektiv på retfærdiggørelse af tro", *Den nye Paulus og hans betydning*, red. Troels Engberg-Pedersen (København: Gyldendal 2003), 29-59.

om en omvendelse bort fra "jødedommen" som sådan men derimod om en "omvendelse" indenfor jødedommens rammer. Jødedommen på Paulus' tid var nemlig først og fremmest en "nådesreligion". Både før og efter sin "omvendelse" befinder Paulus sig grundlæggende indenfor rammerne af denne – jødiske – forståelse.

Paulus og jødisk "pagtsnomisme" (E.P. Sanders)

Synet på Paulus som stående i kontinuitet med grundmønsteret indenfor samtidens jødedom er først og fremmest blevet hævdet af amerikaneren E.P. Sanders. Hans bog fra 1977 *Paul and Palestinian Judaism* er et forsøg på at bestemme det religiøse grundmønster indenfor den palæstinensiske jødedom på Paulus' tid og i de paulinske breve.⁵ Bogen vil i høj grad læses som et kritisk opgør med gængse forestillinger om den antikke jødedom som et legalistisk, formalistisk religiøst system baseret på tanken om fortjeneste og minutiøs gengældelse. Et sådant negativt billede af den antikke jødedom har ifølge Sanders været dominerende i megen nytestamentlig forskning igennem det 20. århundrede. Sanders kritiserer ikke mindst Rudolf Bultmann for at have promoveret dette billede, som i virkeligheden synes at bygge på nogle få, omhyggeligt udvalgte kilder. I virkeligheden er der efter Sanders' mening i høj grad tale om en stereotyp opfattelse, som det er blevet gængs praksis at gentage uden, at de fleste forskere har følt noget behov for at underbygge opfattelsen med henvisninger til teksterne. Her anklager Sanders mange af de moderne nytestamentlige forskere for ukritisk at benytte sig af Billerbeck's berømte samling af rabbiniske "paralleller" til Det Nye Testamente i stedet for at gå til de rabbiniske kilder selv og læse dem i deres egen sammenhæng.⁶

Sanders gennemgår et betragteligt antal tidlige rabbiniske tekster, først og fremmest de tana'itiske tekster (der tilskrives lærde fra de første to århundreder efter vor tidsregning), og hans hensigt er at påvise, at der i det store brede flertal af tekster ikke er tale om noget system baseret på "legalistisk" gengældelse. Tværtimod finder Sanders her et religiøst grundmønster, som han kendetegner med udtrykket "pagtsnomisme" ("covenantal nomism"). Det betyder ifølge Sanders, at forestillingen om en pagt imellem Gud og Israel, baseret på Guds udvælgelse af sit folk, er det helt centrale og overordnede motiv i den rabbiniske jødedom. Det er indenfor pagtens rammer, at det både er muligt og nødvendigt for israelitterne at handle i

⁵ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (London: SCM Press 1977).

⁶ Hermann L. Strack og Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1.-6. Bd.* (München: C.H. Beck 1926).

lydighed mod Guds vilje. Det vil sige, at den plads, et menneske har i Guds plan, bliver etableret og defineret med udgangspunkt i Guds pagt. Udvælgelsen og pagten kommer med andre ord først. Som svar fordres det af mennesket i pagten, at det adlyder pagtens bud, men samtidig indebærer pagten også, at der gives midler til at skaffe soning for overtrædelser.

Dette religiøse grundmønster vil Sanders genfinde ikke bare i de rabbiniske tekster men i den antikke jødedom generelt. Således mener han også, at dette mønster er det underliggende i Qumran-teksterne. Hans opfattelse er nu videre, at også Paulus ligesom sin samtids jødedom kan og bør forstås indenfor "pagtsnomismens" overordnede ramme.

Sanders' tolkning af de jødiske kilder og ikke mindst hans bestemmelse af det religiøse grundmønster, som kan udledes af kilderne, som udtryk for "pagtsnomisme" har øvet stor indflydelse og banet vejen for en lang række studier, der er fælles om at understrege den tætte forbindelse og det nære slægtskab imellem teologiske motiver og udsagn hos Paulus og i samtidens jødedom.. Der er noget umiddelbart indlysende over den centrale stilling, som pagtsbegrebet her tilkendes. Samtidig kan der dog også ligge et problem i, at "pagt" i sig selv let bliver et meget generelt begreb, der kan dække meget forskellige opfattelser. Forholdet kan illustreres gennem et blik på den gammeltestamentlige forskning. Her har pagtsforestillingen i perioder spillet en central rolle som udtryk for det specifikke eller karakteristiske ved det gamle Israels religion og selvforståelse. Pagten imellem Jahve og hans folk Israel er af mange forskere blevet set som det helt centrale udsagn i Det Gamle Testamente. Gennem de senere årtier har der dog rejst sig mange kritiske røster, som har påpeget, at det langt fra er alle gammeltestamentlige tekster, der beskriver forholdet imellem Jahve og Israel som en "pagt". Konkret findes pagtsforestillingen kun i begrænsede dele af Det Gamle Testamente, så nøgternt set kunne denne forestilling altså se ud til at have spillet en mere perifer rolle, end mange moderne fortolkere har antaget. Man kan selvfølgelig godt hævde, at pagtsbegrebet er implicit til stede også i sammenhænge, hvor teksterne ikke udtrykkelig taler om en pagt imellem Gud og folk. I så fald er risikoen dog, at pagtsbegrebet bliver alt for vagt og omfattende og i virkeligheden siger meget lidt. Der er med andre ord nok god grund til at skelne imellem "pagt" som et konkret billede, der bruges i visse gammeltestamentlige tekster – men altså langt fra i alle – til at sige noget væsentligt om forholdet imellem Gud og folk, og det forpligtende forhold imellem Gud og mennesker, som er forudsat snart sagt overalt, ikke kun i Det Gamle Testamente, men i antikke religiøse tekster i det hele taget. Det siger sig selv, at hvis "pagt"

bliver et alt for omfattende begreb, mister det dermed meget af sin brugbarhed som beskrivende term.

På denne baggrund er det lidt tankevækkende, at pagtsbegrebet har fejret triumfer indenfor den nytestamentlige forskning på samme tid, som det blev henvist til en mere beskeden rolle i den gammeltestamentlige forsknings sammenhæng. I forhold til Sanders, brug af begrebet "pagtsnomisme" kan man – som kritikere af hans tese har gjort – pege på, at de konkrete udtrykkelige henvisninger til pagten i de rabbinske kilder, som han bygger på, er yderst få og ganske kortfattede. Disse tekster taler ganske enkelt så godt som aldrig udtrykkelig om Guds "pagt"; når de bruger det hebraiske ord for "pagt" (*berit*), drejer det sig så godt som altid konkret om "pagtens" tegn ifølge 1 Mos 17, dvs. omskærelsen. Det er klart, at der er noget problematisk i at bygge en meget omfattende teologisk konstruktion på et så spinkelt grundlag. Men selv om de direkte referencer til "pagt" i den rabbinske litteratur er få, kan Sanders' begreb "pagtsnomisme" stadigvæk – i en meget generel, overordnet forstand – hævdes at beskrives noget væsentligt ved den religiøse ramme, som danner baggrund for teksternes udsagn.

Nu tyder alt på, at jødedommen i det første århundrede frembød et yderst forskelligartet og mangefacetteret billede. Sanders forsøger med begrebet "pagtsnomisme" at bringe så forskellige størrelser som Qumran-teksterne, den apokalyptiske litteratur, Filon, Josefus og den noget senere rabbinske litteratur på samme formel. Prisen for den meget generelle beskrivelse bliver så til gengæld, at de betragtelige forskelle imellem de forskellige repræsentationer af "jødedom" i antikken træder mindre tydeligt frem.

Jacob Neusners kritik af Sanders

Forskere som amerikaneren Jacob Neusner har i en række forskellige sammenhænge slået til lyd for, at vi bør erstatte den gængse terminologi, hvor vi taler om "den antikke jødedom" i ental med en mere nuanceret beskrivelse af en række forskellige "jødedomme". Qumran-teksterne repræsenterer således et religiøst system – en "jødedom", om man vil – i sin egen ret, der selvfølgelig har nogle traditioner og tekster fælles med andre antikke udgaver af det jødiske, f.eks. den, vi møder hos Filon af Alexandria – eller for dens sags skyld hos Paulus. Neusner har bl. a. også ud fra denne grundopfattelse leveret et kritisk opgør med Sanders' tese om jødedommen som "pagtsnomisme".⁷ Neusner har grundlæggende sympati for Sanders' hensigt, nemlig at foretage en sammenligning af forskellige sammenhæn-

⁷ Jacob Neusner, "Rabbinic Judaism: Its History and Hermeneutics", *Judaism in Late Antiquity. Part Two: Historical Synthesis*, red. Jacob Neusner (Leiden-New York-Köln: Brill) 1995, 161-225 (220-225).

gende religiøse systemer. Det er på dette overordnede niveau, det giver mening at sammenligne. Man kan nemlig ikke uden videre hive konkrete udsagn eller tekstsammenhænge ud af deres egen religiøse sammenhæng – deres eget religiøse "system" – for derefter direkte at sammenligne dem med udsagn eller tekster, der måske hører hjemme indenfor et ganske andet "system". Neusners kritik går først og fremmest på Sanders' metode. For at kunne sammenligne religiøse "systemer", må man ifølge Neusner først have en beskrivelse af hvert enkelt af disse "systemer". Og det enkelte religiøse "system" må beskrives på sine egne betingelser, før det kan sammenlignes med andre "systemer". Beskrivelsen må begynde med de vigtigste og mest centrale tekster, som systemet er bygget op over. Når disse tekster er identificeret, gælder det om at påvise de eksegetiske processer, der lader disse tekster give virkeligheden mening og således forme det religiøse system.

En sådan tilgang savnes hos Sanders, der i praksis begynder hos Paulus og herefter kommer til den rabbiniske jødedom medbringende Paulus' og Paulusforskningens problemstillinger og spørgsmål. Spørgsmål om menneskets retfærdiggørelse og frelse står centralt i diskussionen om Paulus' breve; men det er ingen garanti for, at de samme spørgsmål har en tilsvarende betydning i den rabbiniske jødedom. Når Sanders vil demonstrere, at den rabbiniske jødedom kan kendetegnes som "pagtsnomisme", får han ifølge Neusner ikke afdækket, hvad rabbiniske kilder selv betragter som de vigtigste religiøse temaer. Det er ikke, fordi Neusner er fundamentalt uenig i Sanders' beskrivelse. Sagen er derimod, at det, Sanders kalder "pagtsnomisme", for teksterne er noget givet og selvfølgeligt: At der består et forpligtende forhold imellem Gud og mennesker, hvor Guds nåde kommer først, og hvor mennesket skal være lydigt, ligger som en forudsætning under teksternes udsagn. Dette er egentlig også præcis, hvad Sanders hævder. Det, som sker for Sanders, er nu ifølge Neusner, at hans beskrivelse kommer til at nærme sig det trivielle, idet den bliver stående ved den selvfølgelige forudsætning og ikke får fat i de temaer, hvor der ifølge teksterne står noget væsentligt på spil.

På det mere detaljerede plan kritiserer Neusner også Sanders for at behandle alle rabbiniske tekster, som om de befandt sig på samme niveau. Neusner bruger her lidt ironisk betegnelsen "Billerbeck-scholarship" om Sanders' arbejde med tanke på Sanders' egen kritik af sine nytestamentlige forgængere for at hænge fast i Billerbecks samling af rabbiniske "parallelsteder" i stedet for at gå direkte til kildeteksterne. For Sanders er "rabbinerne" en samlet forskelsløs masse. I virkeligheden er der indenfor det rab-

binske materiale markante spændinger.⁸ De enkelte teksters formål og tendens må hele tiden tages med i betragtning, når deres udsagn skal vurderes. Neusner henviser her til den nytestamentlige forskning, hvor isolerede passager heller ikke kan hives ud af deres sammenhæng hos Paulus eller Mattæus. Kort sagt mener Neusner, at det program, som Sanders selv lægger frem, når han siger, at han vil sammenligne "the holistic patterns of religion", ikke kommer til udfoldelse i hans værk. Særligt i forhold til den rabbiniske litteratur gælder det, at Sanders vil dække enten for lidt eller for meget stof. Sanders indleder sin gennemgang af kilderne med at gøre opmærksom på en række metodiske problemer i arbejdet med dette materiale; men undervejs synes dette aspekt at gå i glemmebogen til fordel for en lidt ureflekteret, forskelsløs brug af de forskellige rabbiniske tekster. På baggrund af det mangfoldige billede af antik jødisk selvforståelse og jødiske fortolkninger af de samme traditionelle tekster stiller spørgsmålet om kontinuitet og diskontinuitet imellem Paulus og den antikke jødedom sig på en ny måde. For når den antikke jødedom i så høj grad er en mangetydig størrelse, hvilken mening giver det så at betragte Paulus som hjemmehørende indenfor dens rammer? På en måde bliver det naturligvis lettere at tale om kontinuitet med jødedommen, når denne nu kan være så mange forskellige ting. Til gengæld bliver det vanskeligere at give kontinuiteten en mere præcis mening.

Vi skal i det følgende se nogle markante eksempler på udsagn hos Paulus, der tematiserer en forståelse af det kristne evangelium som jødedommens opfyldelse og fuldendelse – og af de kristne som de "sande jøder" eller det "sande Israel". Det skal vise sig, at Paulus nok ser de Kristus-troende som de sande jøder men at han samtidig bestemmer den sande jøde på en måde, der sprænger rammerne for, hvordan man ellers i samtiden opfattede jødedommen. Denne omformning af jødiske motiver finder hos Paulus sted og i et bevidst polemisk opgør, der f.eks. betjener sig af kontrasterende begreber som ånd og bogstav, ny pagt og gammel pagt, frihed og trældom, liv og død.

Den sande jøde ifølge Paulus

I Romerbrevet 2 gør Paulus spørgsmålet om, hvad det vil sige at være jøde, til tema. Sammenhængen er – ligesom tilfældet var i Filipperbrevet – polemisk: Paulus vender sig mod den, der påberåber sig at være jøde og have indsiget i Guds vilje, som er åbenbaret i Moseloven:

⁸ Således kræver Sifra-tekster konsekvent, at påstande underbygges med skriftbeviser, medens disse til gengæld er fraværende i mishna-traktaterne.

Men du, som kalder dig jøde og sætter din lid til loven og er stolt af Gud, du, som kender hans vilje og kan afgøre, hvad der er væsentligt, fordi du er oplært ud fra loven, du, som tiltror dig selv at være vejleder for blinde, lys for dem i mørke, opdrager for uforstandige og lærer for umyndige, fordi du i loven ejer det fuldkomne udtryk for kundskab og sandhed – du, som belærer andre, du belærer ikke dig selv! Du, som prædiker, at man ikke må stjele, du stjæler selv! Du, som siger, at man ikke må bryde et ægteskab, du gør det selv! Du, som afskyr afguderne, du begår selv tempelran! Du, som er stolt af loven, du vanærer selv Gud ved at overtræde loven! For "på grund af jer bliver Guds navn spottet blandt folkene", som der står skrevet (Rom 2,17-24).

Striben af polemiske udsagn tegner her billedet af jøden, som tiltror sig selv at være "vejleder for blinde, lys for dem i mørke, opdrager for uforstandige og lærer for umyndige" (Rom 2,19-20). Imod denne selvforståelse stiller Paulus en række påstande, der gør den jødiske selvforståelse til skamme – jøden, der belærer andre, belærer ikke sig selv, han, der prædiker loven, overtræder selv loven, så Guds navn bliver spottet blandt folkene på grund af hans folk. Denne negative karakteristik af den hovmodige jøde og hans illusioner leder til følgende udredning af, hvad det vil sige at være jøde:

Vel gavner omskærelse, hvis du holder loven, men overtræder du loven, er du trods din omskærelse blevet en uomskåret. Hvis derfor en uomskåret holder lovens forskrifter, skal han så ikke anses for en omskåret, selv om han ikke er det? Og den, der i det ydre er uomskåret, men som opfylder loven, skal dømmes dig, som overtræder loven, skønt du har lovens bogstav og er omskåret. For jøde er man ikke i det ydre, og omskærelse er ikke det, som ses på kroppen. Jøde er man i det indre, og omskåret er den, som er det i sit hjerte, i Ånden, ikke efter bogstaven. Hans ros kommer fra Gud, ikke fra mennesker (Rom 2,25-29).

Teksten indeholder en hel række karakteristiske modstillinger af begreber: Omskærelse (*peritome*) og "uomskårethed" (*akrobystia*), "i det ydre"/"åbenlyse" (*en to phanero*) og "i det skjulte" (*en to krypto*), "ånd" (*pneuma*) og "bogstav" (*gramma*). Hvad den danske oversættelse udtrykker med ordene "det, som ses på kroppen", hedder i den græske tekst "i det åbenlyse i kødet" (*en to phanero en sarki*).

Samlet tegner der sig altså her et billede af, at Paulus forbinder de ydre tegn, der markerer den jødiske identitet – her først og fremmest omskærelsen – og som i gængs jødisk tradition naturligvis er positivt konnoterede, med begreber, der betegner det "ydre", "kød" og "bogstav", begreber, hvis konnotationer er tydeligt negative, og som stilles kontrasterende op imod "det indre" og "ånd".

Den sande jøde ifølge Filon af Alexandria

Det er interessant at sammenligne Paulus' konstruktion af den sande jøde i Romerbrevet 2 med Filon af Alexandrias konstruktion af den jødiske identitet, som den tolkes ud fra centrale gammeltestamentlige tekster. Henrik Tronier har i en artikel foretaget en sådan sammenligning imellem Paulus' og Filons konstruktioner af jødisk identitet.⁹ I skriftet *Quis rerum divinarum heres sit* ("Hvem der er arving til de guddommelige ting") foretager Filon en spiritualiserende tolkning af den gammeltestamentlige forestilling om Israel, det udvalgte folk, der først og fremmest bliver et fællesskab om en særlig erkendelse, der forbinder mennesker med den transcendent verden. De "guddommelige ting" (*res divinae*), som skriftets titel taler om, er indholdet af Guds forjættelse til Abraham. Det forjættede land, som Gud lover Abraham og hans efterkommere, er ifølge Filon den erkendelse, som er udvirket af Guds visdom, og som gennemskuer de transcendent begrebsstrukturer, der ligger "bagved" eller "over" den verden, som erkendes gennem sanserne. Det, der gør jøden til Abrahams efterkommer i egentlig forstand, bliver dermed besiddelsen af denne erkendelse. "Israel" bliver ifølge Filons fortolkning navnet på et folk og en slægt, der er kendetegnet ved sin erkendelse eller skuen af naturens forhold:

For denne (Abraham) er i sandhed blevet overhoved for et folk og overhoved for en slægt, ham, fra hvem der udsprang en plante som fra en rod, ved navn Israel, i stand til at undersøge og skue naturens forhold (Filon, *Quis rerum divinarum*, 279).

Filons opfattelse af jødisk identitet har på flere måder lighedspunkter med Paulus' konstruktion af den sande jøde. At være jøde er for Filon heller ikke først og fremmest et spørgsmål om ydre afstamning eller etnisk tilhørsforhold men om erkendelse eller visdom.

Den vise fremstår med rette som arving til kundskaben om de nævnte ting. "For på den dag", hedder det, sluttede Herren pakt med Abram. Han sagde: Jeg giver dine efterkommere dette land" (1 Mos 15,18). Det land, der tydeligvis er tale om, er ikke noget andet end det tidligere angivne, som der her vises tilbage til, det land, hvis frugt er den pålidelige og sikre forståelse af Guds visdom, ifølge hvilken han opretholder alt ved sine inddelinger, så det gode er uskadt af det onde af hensyn til dem, der er uforgængelige i deres oprindelse (Filon, *Quis rerum divinarum*, 279).

⁹ H. Tronier, "Allegorese og universalisme", *Etnicitet i bibelen*, red. N. P. Lemche og H. Tronier, Forum for bibelsk eksegese 9 (København: Museum Tusculanum 1998), 67-107.

For Filon handler det at være Abrahams arving således først og fremmest om erkendelse. Erkendelsen af "Guds visdom" identificeres simpelthen med det forjættede land, som skal gives til Abrahams arvinger. Hermed afviser Filon ikke den gængse forestilling om, at jøderne på det empiriske, etniske plan udgør et særligt folk, der faktisk nedstammer fra Abraham og er arvinger til forjættelsen. I stedet giver han dette ydre af afstamningen bestemte tilhørsforhold en ny og dybere erkendelsesmæssig betydning. Det vigtige i at høre til det jødiske folk er ikke så meget den fysiske etnicitet men snarere den erkendelse af Guds visdom, som det jødiske folks gudstro og praksis er en manifestation af (Tronier 1998, 80-81).

Man kan så spørge, hvordan Filons konstruktion af et sandt "Israel" som et samfund af de mennesker, der er nået frem til den rette erkendelse af Guds visdom, forholder sig til det empirisk givne jødiske folk. Filons bestemmelse af, hvem der er arving til de guddommelige løfter, synes i hvert fald potentielt at indebære muligheden for en udvidelse af "Israel" til også at omfatte hedninger, der tager den rette indsigt i Guds visdom til sig og lader sig overbevise af den sandhed, der ifølge Filon er indeholdt i de jødiske traditioner. At det så nok reelt betyder accept af Moseloven og jødiske skikke og traditioner – jødedommen i hele dens traditionsbestemte, "etniske" omfang – er en anden sag, der tydeligvis adskiller Filons position afgørende fra Paulus'.

Det sande Israel i Dødehavsteksterne

Hos Filon sker der således en omtydning af jødisk identitet til først og fremmest at være et spørgsmål om filosofisk erkendelse og indsigt med en potentiel udvidelse af det sande Israel som muligt perspektiv. I Dødehavsteksterne fra Qumran er det omvendt en indskrænkning af det sande Israel, der finder sted. Her forkastes nemlig hovedmassen af det eksisterende jødiske folk som frafaldne, medens Qumransamfundet – den "sektariske" gruppering indenfor jødedommen, som menes at stå bag Qumranlitteraturen eller i hvert fald en karakteristisk del af denne - opfattes som den "rest" af Israel, der bliver tilbage. En af de vigtigste programmatisk tekst, Damaskusskriftet,¹⁰ indeholder en indledning, der ser tilbage på Qumransamfundets tilblivelse og identitet:

¹⁰ I strengere forstand hører Damaskusskriftet ikke til Dødehavsteksterne fra Qumran. Teksten findes på et håndskrift fra middelalderen, fundet i en synagoge i Kairo i 1896. Imidlertid har det efter fundet af Qumran-håndskrifterne vist sig, at der et nært slægtskab i terminologi og tankegang imellem Damaskusskriftet og disse. Teksten regnes derfor i praksis med til denne litteratur. Her citeres teksten – som andre Qumran-tekster

Men da han huskede på pagten med de tidligere, lod han en rest tilbage for Israel og tilintetgjorde dem ikke. Da hans glødende vrede var forbi 390 år efter, at han havde givet dem i babylonerkongen Nebukadnesars magt, tog han sig af dem, og han lod et rodsrud af Israel og af Aron spire frem, for at det skulle tage hans land i besiddelse og næres ved goderne fra hans jord (CD 1,4-8).

Det bliver tydeligt, at denne "rest", som samfundet ifølge sin egen selvforståelse udgør, egentlig repræsenterer det virkelige "Israel", medens "hele Israel" er faret vild:

Men blandt dem, der holdt fast ved Guds bud, dem, der var tilbage af dem, oprettede Gud sin pagt med Israel til evig tid for at åbenbare dem de skjulte ting, i hvilke hele Israel var faret vild: hans hellige sabbatter og hans herlige fester, hans retfærdigheds vidnesbyrd, hans sandheds veje og hans viljes ønsker, som mennesker skal leve ved, når de følger dem. Han åbnede det for dem, og de gravede en brønd med rigeligt vand (CD 3,12-16).

Som denne tekst også klart viser, drejer indholdet af den "pagt", som Gud opretter med det sande "stedfortrædende" Israel, sig om forståelsen af Moseloven, såvel i dens kultiske som i dens etiske aspekt. Guds viljes ønsker, som de er manifesteret i lovens bud, er her det, som det sande Israel skal leve ved, når det følger dem. Den strenge iagttagelse af Moselovens forskrifter sådan, som Qumransamfundet tolker dem, er med andre ord kriteriet for at høre til den sande rest af Israel.

Abraham troens fader

I to forskellige sammenhænge, Romerbrevet 4 og Galaterbrevet 3,6-18, udfolder Paulus en tolkning af Abraham-figuren, der udlægges som alle Kristus-troendes fader. Hans udgangspunkt er beretningen i 1 Mosebog 15,6: "Abram troede Herren, og han regnede ham det til retfærdighed". Den "retfærdighed", som ifølge den gammeltestamentlige tekst bliver tilregnet Abraham, er temaet for Paulus' fremstilling i Romerbrevet 4, hvor Abrahams eksempel forstås som paradigmatiske for den retfærdighed, som den kristne opnår hos Gud. Først stiller Paulus den hypotetiske mulighed op, at Abraham blev gjort retfærdig "af gerninger" og dermed havde "noget at være stolt af" (*kaukema*). Denne mulighed afvises imidlertid straks med henvisning til den gammeltestamentlige teksts udtrykkelige tale, om at

– efter Bodil Ejrnæs, Søren Holst m.fl. (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*, 2. udvidede og reviderede udgave (København: Anis 2008).

Abraham "troede" Gud, og at det var dette, der blev regnet ham til retfærdighed. For at klargøre modsætningen ridser Paulus herefter den principielle modsætning op, som består imellem "den, der arbejder" og modtager sin løn, ikke som en nådesbevisning, men efter fortjeneste, og "den, der ikke arbejder, men tror på ham, som gør den ugudelige retfærdig". Det er om den sidstnævnte – som altså ikke har ydet en arbejdsindsats, der berettiger til en fortjent løn – at det kan siges, at hans tro regnes ham til retfærdighed. Pointen – at det er den retfærdighed, som Gud "tilregner" et menneske, som tror på ham, der gælder – underbygges gennem henvisningen til Salme 32,1-2, hvor den prises salig, hvis overtrædelser er tilgivet, og hvem Gud ikke tilregner synd. Også denne bibelske tekst vidner for Paulus om, at det er Guds "tilregnelse" af henholdsvis synd eller retfærdighed, der alene afgør menneskers status i forhold til ham.

Næste trin i Paulus' udlægning består i at spille Abrahams tro og den retfærdighed, der tilregnes ham, ud imod omskærelsens tegn; og Paulus kan her med henvisning til den kanoniske fortællesammenhæng påpege, hvordan tilregnelsen sker, medens Abraham endnu er uomskåret; omskærelsen følger efter troen og tilregnelsen som et "tegn" og et "segl":

Omskærelsen fik han som et tegn og et segl på den retfærdighed ved tro, som han havde, inden han blev omskåret, for at han skulle være fader til alle de uomskårne, som tror, for at retfærdigheden også skal tilregnes dem; men han blev også fader til de omskårne, når de ikke kun har omskærelsen, men også går i sporene af den tro, som vor fader Abraham havde, før han blev omskåret (Rom 4,11-12).

Her foretager Paulus en markant omtydning af Abraham-skikkelsen, der fra at være "vort folks stamfader", som det hedder i stykkets indledning, hvor Abraham introduceres (Rom 4,1), udtrykkelig tolkes som fader til såvel omskårne som uomskårne troende. Troen er det, der forener omskårne og uomskårne, og som forbinder dem med Abraham-skikkelsen.

Paulus stiller herefter endnu engang udtrykkeligt den retfærdighed, som Gud ifølge den gammeltestamentlige skrift skænkede Abraham, op som antitese til "loven". Det løfte, der blev givet til Abraham og hans efterkommere, blev ikke givet "ved loven" (*dia nomou*), men "ved retfærdighed af tro" (*dia dikaïsynes pisteos*). Hvis det at være arving var knyttet til loven, ville troen og Guds løfte være sat ud af kraft; loven fremkalder nemlig Guds vrede (Rom 4,13-14). Efter således at have afvist loven som alternativ til troen og den tilregnede retfærdighed, kan Paulus fastslå.

Derfor var det af tro, for at det kunne være af nåde, så at løftet kunne stå fast for alle hans efterkommere, ikke kun dem, som har loven, men også dem, som har Abrahams tro. Han er fader til os alle, sådan som der står skrevet. 'Jeg gør dig til fader til mange folkeslag,' fader over for Gud, som han troede på, Gud, som gør de døde levende og kalder på det, som ikke er til, så det bliver til (Rom 4,16-17).

Den første sætning er stærkt komprimeret, nærmest i stikords- eller telegramstil. Ikke desto mindre får Paulus her klart nok udtrykt tanken om, at "tro", Guds "nåde" og Guds "løfte" hænger uløseligt sammen. Paulus' afsluttende formulering til sidst indeholder en tydelig henvisning til den første skabelsesberetning i Første Mosebog, hvor Guds ord kalder det frem, som endnu ikke er blevet til. Samtidig refererer udsagnet om, at Gud gør de døde levende, naturligvis til Jesu opstandelse, som det også udtrykkeligt fremgår af afsnittets konklusion:

Men ikke for hans skyld alene står der skrevet, at det blev tilregnet ham; det gælder også os, som det skal tilregnes, os, som tror på Gud, der oprejste Jesus, vor Herre, fra de døde, ham, som blev givet hen for vore overtrædelser og blev oprejst til retfærdighed for os (Rom 4,23-25).

Her bliver det klart, hvordan den tro, som Paulus tilskriver Abraham-figuren, er identisk med de kristnes tro på opstandelsens Gud. Ved at oprejse Jesus fra de døde har Gud på endegyldig måde vist sig som den Gud, der gør de døde levende.

Paulus' omtydning af Abraham-figuren fra at være det jødiske folks stamfader til at være fader til alle Kristus-troende, stilles op som en markant antitese til den samtidige jødiske brug af Abraham-figuren. Det er karakteristisk for Paulus, at han i sammenhæng med sin nytolkning af Abraham udtrykkeligt stiller sin forståelse i modsætning til "loven". Dette motiv er endnu tydeligere fremhævet i Galaterbrevet (Gal 3,6-29). Hele sammenhængen er her bestemt af modsætningen imellem "tro" på den ene side og "lovgerninger" på den anden. Abraham bringes nu på banen som et forbillede på troen, der blev regnet ham til retfærdighed ifølge 1 Mos 15,6. Når det blev sagt til Abraham i sin tid, at "alle folkeslagene" skulle velsignes i ham, var det, fordi Skriften forudså, at Gud ville erklære folkeslagene retfærdige af tro:

Derfor velsignes de, som har troen, sammen med den troende Abraham. For alle de, som har lovgerninger, er under forbandelse, for der står skrevet: "Forbandet være enhver, som ikke bliver ved alt det, som står skrevet i lovbogen og følger det." Men at ingen bliver retfærdig for Gud ved loven, er klart; for "den retfærdige skal leve af tro." Loven derimod siger

ikke, at det er af tro, men den siger. "Den, der holder budene, skal leve ved dem." Kristus har løskøbt os fra lovens forbandelse ved selv at blive en forbandelse for vor skyld – der står jo skrevet. "Forbandet enhver, der hænger på et træ" – for at velsignelsen til Abraham kunne nå ud til hedningerne i Kristus Jesus, og vi ved troen kunne få Ånden, der var lovet os (Gal 3,9-14).

Abraham-forjættelsen og Moseloven

I Galaterbrevet ser det ud til, at Paulus polemiserer mod et krav fra jødekristne missionærer om omskærelse og overholdelse af regler i Moseloven som en nødvendig forudsætning for at kunne høre til Guds folk. Galaterbrevet er et skrift der hele vejen igennem er præget af denne polemiske situation. For Paulus er det afgørende at afvise modstandernes position; og brevet er derfor præget af polemisk tilspidsede, negative udsagn, der skal karakterisere denne. I denne sammenhæng ridser Paulus en modsætning op imellem løftet til Abraham, og Moseloven, "der kom 430 år senere", og som ikke kan sætte Guds en gang givne løfte ud af kraft. Idet han benytter sig af elementer, som det var almindeligt at forbinde med lovgivningen på Sinaj – at der var engle til stede, og at Moses optrådte i rollen som formidler – vender Paulus her tingene radikalt på hovedet:

Hvad skulle da loven? Den blev føjet til for overtrædelsernes skyld, men den skulle kun være gyldig, indtil det afkom, som havde fået løftet, var kommet. Den blev givet ved engle, gennem en formidler. En formidler står ikke kun for den ene part. Men Gud er én. Er loven da imod Guds løfter? Aldeles ikke. For var der blevet givet en lov, som kunne gøre levende, så ville retfærdigheden også komme af loven. Men Skriften har indesluttet alt under synd, for at løftet ved tro på Jesus Kristus kunne gives dem, som tror (Gal. 3,19-22).

Hvad Paulus' ræsonnement her præcis går ud på, er ikke uden videre indlysende. Så meget er dog klart, at Paulus i en eller anden forstand vil nedskrive eller relativere Moselovens autoritet. Umiddelbart forinden har Paulus i forbindelse med Guds løfte til Abraham fastslået: "Ingen kan ophæve eller føje noget til et testamente, når det først er retsgyldigt, selv om det kun er et menneskes" (Gal 3,15). Ud fra sammenhængen er det med andre ord oplagt, at Paulus vil hævde Abraham-forjættelsens gyldighed i forhold til loven. Den "testamentariske" bestemmelse, som løftet til Abraham repræsenterer, kan den senere Sinaj-lovgivning ikke ophæve eller ændre. Abraham-forjættelsen står fast uagtet Moselovens mellemkomst. Paulus fremfører her en række påstande om Moseloven, påstande, der på forskellig vis tjener til at underbygge dette synspunkt. Den første påstand

handler om, at loven "blev føjet til for overtrædelseernes skyld". Der er med andre ord en forbindelse imellem Moseloven og menneskenes overtrædelser af Guds bud. I den forstand bliver loven altså associeret med en negativt bestemt verden. Den næste påstand drejer sig om lovens begrænsede gyldighed. Dens gyldighedsperiode er på forhånd bestemt til at vare indtil løftets opfyldelse. Endelig fremfører Paulus, at loven blev givet ved engle og gennem en formidler (Moses) og stiller disse elementer af traditionen i kontrast til det fundamentale udsagn om Guds enhed. Igen må pointen være, at der består en modsætning imellem Moseloven på den ene side og Guds løfte til Abraham på den anden. Løftet blev givet direkte fra Gud til patriarken. For lovens vedkommende er der derimod – ifølge skriften og jødisk tradition – tale om en "formidling" dels gennem englenes medvirken, dels gennem Moses. Det er næppe Paulus' mening at rejse tvivl om lovens guddommelige oprindelse.¹¹ Derimod er det tydeligt, at formidlingsaspektet i en eller anden forstand indebærer, at der er mere end en enkelt part involveret. Løftet til Abraham er ensidigt, et direkte, uafkortet udtryk for Guds vilje, Moseloven derimod er givet under hensyntagen til en anden part, menneskene, der er kendetegnet ved "overtrædelser". Hermed bliver det atter understreget, hvordan Moseloven tilhører den – jordiske - verden, hvor Guds vilje ikke uden videre sker.

Moseloven har således sin bestemte, begrænsede plads i Guds plan, som det også fremgår af fortsættelsen:

Før troen kom, blev vi bevogtet under loven og spærret inde, indtil troen skulle åbenbares, så at loven var vores opdrager, indtil Kristus kom, for at vi kunne blive gjort retfærdige af tro. Men efter at troen er kommet, er vi ikke længere under en opdrager (Gal 3,23-25).

I forhold til løftet til Abraham fremstår Moseloven i Galaterbrevets sammenhæng som en tidsbegrænset foranstaltning med udtalt negative associationer. Lovens tid er en tid, hvor menneskene holdes indespærret og bevogtes, en tid, der er bestemt til at vare. indtil Kristus kommer. Herefter

¹¹ Henrik Tronier har argumenteret for, at det, Paulus reelt hævder, er, at det slet ikke var Gud men englene, der "føjede loven til" for menneskenes overtrædelse skyld. Der bliver i dette perspektiv noget dybt problematisk eller ligefrem illegitimt over lovens "tilføjelse" på Sinaj. Tilføjelsen af loven skulle ligefrem have karakter af en forbrydelse, noget, der finder sted i modstrid med Guds vilje og hensigt (Henrik Tronier, "Den kosmiske dualisme og Paulus' konstruktion af loven", *Læsninger i Galaterbrevet*, red. Lone Fatum, Geert Hallbäck m.fl. (København: Fremad 2001), 97-130 (108-116). Denne tolkning strider dog mod Paulus' udtrykkelige henvisninger til loven som forankret i Guds plan.

er lovens tid forbi. Til denne opfattelse svarer Paulus' advarsel om, at galaterne, hvis de vælger at underlægge sig Moseloven, dermed i virkeligheden vender tilbage til trældommen under de "svage og ynkelige" dæmonmagter, som de trælled for, da de var afgudsdyrkere:

Dengang, da I ikke kendte Gud, trælled I for guder, som i virkeligheden ikke er guder. Men nu, da I har lært Gud at kende, eller rettere: er blevet kendt af Gud – hvordan kan I så atter vende tilbage til de svage og ynkelige magter? Vil I nu igen trælle for dem? (Gal 4,8-9).

Trældommen under loven og trældommen under den jordiske verdens dæmoniske magter får således i praksis samme status for galaterne og står i samme modsætningsforhold til den frihed, som kendetegner de Kristus-troende. Det bliver i denne forbindelse overordentlig tydeligt, hvordan loven for Paulus er forbundet med den jordiske verden, selv om den samtidig også er forankret i Guds plan og får sin – tidsligt begrænsede – gyldighed i kraft af hans handlinger.

Sara og Hagar

I Galaterbrevets polemiske sammenhæng foretager Paulus en tolkning af de to kvindeskikkelser Sara og Hagar, der er mødre til Abrahams to sønner Isak og Ismael. Teksten er endnu et tydeligt polemisk eksempel på Paulus' omvurdering af kendte elementer i jødisk tradition.

Sig mig, I, der vil være under loven: Hører i ikke, hvad loven siger? Der står jo skrevet, at Abraham fik o sønner, en med trælkvinden og en med den frie kvinde. Sønnen med trælkvinden blev født efter naturens orden, men sønnen med den frie kvinde ved et løfte. Det skal forstås billedligt. Disse kvinder er nemlig to pagter. Den ene kommer fra bjerget Sinaj, hun føder børn til trældom, og det er Hagar – 'Hagar' betegner bjerget Sinaj i Arabien og svarer til det nuværende Jerusalem, for det lever i trældom med sine børn. Men det himmelske Jerusalem er frit, og det er vor moder (Gal 4,21-26).

Her foretager Paulus tydeligvis en fuldstændig omtolkning i forhold til gængs jødisk forståelse, ifølge hvilken det naturligvis er Isak, forfættelsens søn, som Abraham havde med Sara, der er Israels/jødernes rette stamfader. Tonen slås an fra begyndelsen, hvor Paulus kort og præcist omtaler de to som henholdsvis "trælkvinden" (Hagar) og "den frie kvinde" (Sara). Hermed er det angivet, hvad modstillingen af Hagar og Sara drejer sig om; temaet er trældom/ufrihed kontra frihed. "Sønnen med trælkvinden" (Ismael) blev, hedder det, "født efter naturens orden". Det græske udtryk er

kata sarka, ordret "efter/ifølge kødet". Derimod blev "sønnen med den frie kvinde" (Isak) født "ved et løfte" (*di' epaggelias*). Dette skal, fortsætter Paulus, forstås billedligt, idet de to kvinder er to pagter. Den ene – Hagar – kommer fra bjerget Sinaj og føder til trældom. Denne figur svarer til "det nuværende Jerusalem", der er i trældom med sine børn. Stik imod det forventelige identificerer Paulus trælkvindens søn Ismael med jødedommen eller "det nuværende Jerusalem", som er kendetegnet ved sin trældom. Overfor dette "Jerusalem" står et andet, "det himmelske Jerusalem" eller ordret "det Jerusalem, som er deroppe". Dette "Jerusalem" er kendetegnet ved sin frihed; og det er dette Jerusalem, som er "vor moder", fastslår Paulus; "vor" kan naturligvis her kun referere til den Kristus-troende menigheds "vi".

Paulus opererer i denne tekst med en dualisme, der tydeligvis på en gang er tidsligt og rumligt bestemt – sammenfaldet imellem det rumlige og det tidslige skel kommer tydeligt frem i modstillingen af det "nuværende Jerusalem" på den ene side og "det Jerusalem, som er deroppe" på den anden. Den forventelige kontrast til det "nuværende Jerusalem" ville selvfølgelig være det "kommende Jerusalem". For Paulus falder den tidslige akse imellem det nuværende og det kommende og den rumlige imellem det, som er "hernede", og det, som er "deroppe" imidlertid sammen på den måde, at den jordiske verden, hvor der er trældom under loven, netop er kendetegnet ved kun at skulle vare en tid – indtil den kommende, himmelske virkelighed, hvor der er frihed, skal åbenbares. Det, som i vores sammenhæng er mest bemærkelsesværdigt, er nu, at Moseloven og med den det empirisk eksisterende jødiske folk entydigt placeres på den jordiske, forgængelige verdens side i modsætning til de Kristus-troende, som er forbundet med den himmelske, kommende virkelighed.

Den nye og den gamle pagts herlighed

Et fortættet udtryk for Paulus sammenkædning af tidslig og rumlig dualisme finder vi i Andet Korintherbrev 3, hvor Paulus foretager en direkte modstilling af den "nye" og den "gamle pagt". Det sker i en sammenhæng, hvor han er optaget af at forsvare sin "identitet" som apostel, udsendt af Gud. Retorisk spørger Paulus i kapitlets første linier, om han skulle have brug for anbefalingsbreve til eller fra den korinthiske menighed som tegn på sin autoritet. Han svarer ved at henvise til korintherne selv som "det brev, der står skrevet i vores hjerter, og som kendes og læses af alle mennesker" – eksistensen af en kristen menighed i Korinth er i sig selv det levende bevis på Paulus' virke om Jesu Kristi apostel. Menigheden er, fortsætter Paulus, "et Kristus-brev, der er blevet til ved vores tjeneste, ikke

skrevet med blæk, men med den levende Guds ånd, ikke på tavler af sten, men i hjerter, på tavler af kød og blod" (2 Kor 3,3). Det billedsprog, der bruges her, er tydeligvis bestemt af to gammeltestamentlige tekster: Den ene er profetien i Jeremias' Bog 31,31-33 om en "ny pagt", der skal være kendetegnet ved, at Gud lægger sin lov i israelitternes "indre" og "skriver den i deres hjerte" (Jer 31,33). Den anden tekst, der har inspireret Paulus, er Ezekiels Bog 11,19, et profetisk tilsagn om, at Gud vil give sit folk et andet hjerte og en ny ånd: "Jeg fjerner stenhjertet fra deres krop og giver dem et hjerte af kød, så de følger mine love og omhyggeligt følger mine bud" (Ez 11,19). Det er forestillingen om, at Gud skriver sin lov i menneskers hjerter, der ligger til grund for Paulus' billede; men det, der her skrives i hjerterne, er ikke loven men "et Kristus-brev", skrevet med Guds ånd.

Men når dødens tjeneste, indhugget i sten med bogstaver, havde sin herlighed, så at Israels børn ikke kunne se på Moses' ansigt på grund af hans ansigts stråleglans, der dog forsvandt, hvor meget mere vil så ikke Åndens tjeneste have sin herlighed. Når den tjeneste, der fører til fordømmelse, havde sin herlighed, så er den tjeneste, der fører til retfærdighed, langt mere rig på herlighed. Det, der var herligt, har jo i dette tilfælde ingen herlighed sammenlignet med den alt overvældende herlighed. For når det, der forsvandt, havde sin herlighed, så skal det, der bliver ved med at bestå, have endnu større herlighed (2 Kor 3, 7-11).

Paulus kontrasterer her de begreber, der hører til Moseloven – død, fordømmelse, bogstaver, det, der forsvinder – og de størrelser, der kendetegner den nye pagt: Ånd, retfærdighed og evig beståen. Den gennemgående pointe er naturligvis, at den "nye" tjeneste, som Paulus forstår sig selv som en del af (2 Kor 3,6), langt overgår den "gamle" tjeneste – dvs. Moses' "tjeneste" som formidler af loven på Sinaj til Israels folk - i herlighed. Teksten her er en udlægning af beretningen i 2 Mos 34,29-35, ifølge hvilken Moses' ansigt strålede, da han kom ned fra Sinaj efter at have talt med Herren. Da Aron og alle israelitterne ser stråleglansen fra Moses' ansigt, bliver de bange for at komme ham nær. Moses taler nu til dem og lægger derefter et slør over sit ansigt, indtil han igen skal tale med Herren. I sin tolkning af den gammeltestamentlige tekst vælger Paulus nu at lægge vægten på det moment, at stråleglansen fra Moses' ansigt er midlertidig; den repræsenterer en "herlighed", der svinder bort, og kan dermed fungere som fortættet symbol på den "tjeneste", som hører Moseloven og Sinajpagten til. Disse størrelser er i Paulus' forståelse lige præcis kun midlertidige og dermed underlagt den forgængelighed, som hører den eksisterende, ydre verden til. Hertil svarer nøje, at Moseloven er associeret med "bogstaver", idet henvisningen til "bogstaver" for Paulus netop står for

noget ydre og blot menneskeligt, der har med død og forgængelighed og gøre, og står i modsætning til den guddommelige ånd, der giver liv – "for bogstaven slår ihjel, men Ånden gør levende" (2 Kor 3,6). Paulus fortsætter sin tolkning af beretningen i 2 Mos 34 med en endnu skarpere afstandtagen til Moses-skikkelsen, idet sløret, som Moses lægger over sit ansigt, forstås, ikke som en beskyttelsesforanstaltning dikteret af hensynet til israelitterne, men derimod som et middel til at skjule den kendsgerning, at stråleglansen svandt bort. Dermed etableres endnu en modsætning imellem Moses' "tjeneste" og Paulus' egen: Paulus "går åbent til værks" i modsætning til Moses:

Et sådant håb har vi og går derfor åbent til værks og gør ikke som Moses, der lagde et slør over sit ansigt, for at Israels børn ikke skulle se, at det, der forsvandt, hørte op. Dog forhærdedes deres tanker, for indtil en dag i dag bliver det samme slør ved med at ligge over oplæsningen af en gamle pagt uden at tages bort, for det fjernes først i Kristus. Ja, lige til i dag ligger der et slør over deres hjerte, når Moses læses op. "Men hver gang én vender om til Herren, tages sløret bort" – "Herren" er Ånden, og hvor Herrens ånd er, dér er der frihed (2 Kor 3,12-17).

Paulus tolker altså Moses' brug af sløret som et tegn på, at den herlighed, der stråler fra hans ansigt, er forgængelig og på et tidspunkt må høre op, noget, som Moses imidlertid ønsker at skjule for israelitterne, så de ikke skal opdage forgængeligheden. I Paulus' optik er der således en spænding indbygget i Moses' "tjeneste" for loven, idet det indgår som et element i formidlingen af Moseloven at tilsløre dens faktiske karakter af noget midlertidigt og forgængeligt. Denne kritik fortsætter og uddyber Paulus med det følgende billede, hvor han kombinerer den gammeltestamentlige forestilling om hjerternes forhærdelse med billedet af sløret, der ligger ikke bare over Moses' ansigt men over oplæsningen af "den gamle pagt", som Paulus her kalder Moseloven. Det er klart, at det er den jødiske, synagogale oplæsning, der tænkes på. Det slør, der ifølge 2 Mos 34 dækkede Moses' ansigt, dækker ifølge Paulus også for oplæsningen af loven, så dennes midlertidige karakter ikke opdages eller forstås af jøderne. Med en let variation af billedet placerer Paulus herefter sløret over jødernes hjerte under oplæsningen af "Moses", dvs. toraen. Paulus kan nu citere 2 Mos 34,34 som et udsagn om, at når nogen vender om til Herren, fjernes sløret. I den gammeltestamentlige sammenhæng er det Moses, sætningen handler om; når han vender sig til Herren, fjerner han sløret fra sit ansigt. I den sammenhæng, Paulus sætter citatet ind i, bliver der derimod tale om et

generelt udsagn om enhver, der "vender om" til Herren, altså enhver, der kommer til tro på Kristus.

Dualismen hos Paulus

Vi har set, hvordan Paulus tillægger de Kristus-troende en identitet som det sande "Israel", der er opfyldelsen af Guds løfter. Denne konstruktion af de kristne som forjættelsens arvinger finder sted i et bevidst og markeret polemisk opgør med jødiske positioner. I dette opgør benytter Paulus sig af en dualistisk terminologi, hvor begreber som liv og død, frihed og trældom, ånd og kød, nyt og gammelt, indre og ydre stilles overfor hinanden med den gennemgående pointe, at aktuelle jødiske positioner, der knyttes sammen med Moseloven, omskærelsen og den fysiske afstamning fra fædrene anbringes på den negative side i modsætning til Kristus-troen, som repræsenterer den positive pol. Det er endvidere blevet tydeligt, at dualismen hos Paulus har såvel en rumlig, kosmologisk, som en tidslig akse: Det "gamle" – dødens og lovens verden - skal vige for det "nye" – opstandelsens og troens virkelighed - i et eskatologisk perspektiv, og det "nye" er allerede virkeligt som en himmelsk, åndelig verden, som de Kristus-troende har del i. Virkeliggørelsen af det "nye" hænger for Paulus uløseligt sammen med Kristus og det, som han repræsenterer. Henrik Tronier har for nylig understreget, hvordan Kristus-skikkelsen ifølge Paulus ikke mindst har med erkendelse at gøre.¹² Kristus er "Guds visdom" (1 Kor 1,25); og at være "i Kristus" er at være i en bestemt erkendelse. Hvad denne erkendelse går ud på, hænger sammen med den karakteristiske bevægelse, som Kristus ifølge Paulus foretager: Fra den himmelske verden stiger han ned til den jordiske med korsfæstelsen som den absolutte ydmygelse for herefter at stige op igen (Fil 2,5-11). Tronier sammenligner nu denne bevægelse imellem det himmelske og jordiske rum med brugen af rumlige kategorier i to andre samtidige jødiske sammenhænge: Hos Filon finder vi på linie med den platoniske filosofi en karakteristisk brug af rumlige begreber til at udtrykke en kosmisk dualisme: Der er den ydre verden, som erkendes gennem sanserne, og den egentlige idéverden, som er genstand for intellektuel, "sand" erkendelse. Den anden sammenhæng, der kan peges på, er den jødiske apokalyptik med dens beskrivelser af himmelske "rejser", der åbner åbenbaringsmodtagerens blik for hemmeligheder, der kun er tilgængelige i den hinsidige, himmelske sfære. I begge disse sammenhænge fungerer det kosmiske rum – ligesom i en vis forstand hos Paulus - som rum for en erkendelsesbevægelse, der fører til, at den kendte verden bliver set og tolket i et

¹² Henrik Tronier, "Kristus som værdiomvendende blik", *Den nye Paulus og hans betydning*, red. Troels Engberg-Pedersen (København: Gyldendal 2003), 156-190.

nyt perspektiv. Hos Filon løfter logos-erkendelsen sig op fra det jordiske, empiriske plan til idéverdenen og er herefter i stand til at anskue de kendte fænomener ud fra deres begrebslige orden i idéverdenen. I den apokalyptiske litteratur foregår den erkendelsesmæssige bevægelse gennem en åbenbaring, hvor seeren bliver taget med op i den himmelske verden og her får lov til at se tingenes sande orden. Denne orden er et modbillede til de uretfærdige strukturer, der hersker i den kendte verden. I det jordiske liv må de fromme og gudfrygtige tåle de gudløse og ondes vold og undertrykkelse; men i den himmelske verden bliver det tydeligt for den udvalgte seer, at der er en guddommelig plan, som har bestemt de gode til evig herlighed og belønning og de onde til undergang og død. Der er m.a.o. en klar forskel imellem dualismen i den nyplatoniske filosofi og i apokalyptikken. Platonismen forstår forholdet imellem den ideale verdens orden og fænomenerne i sanseverdenen som et "afbillede"-forhold, hvor det ene i et eller andet omfang svarer til det andet. Den ydre, jordiske verden udgør en ganske vist ufuldkommen afspejling af ideernes verden. Apokalyptikken opererer derimod med en langt mere radikal modsætning imellem magt-strukturerne i den kendte verden og den sande orden i det himmelske rum. Her er den skjulte virkelighed et modbillede til den synlige tingenes orden i den ydre verden. Den erkendelse, som apokalyptikken fører med sig, har som sin indre logik distancen og dualismen imellem det himmelske og det jordiske plan. Den fører derfor til en omvendning af værdierne i den jordiske verdens givne sociale hierarkier: Top bliver til bund og bund til top.

Rumlige dualisme

Hos Paulus er der tale om en tilsvarende dualisme som i apokalyptikken, udtrykt i rumlige kategorier som en modsætning imellem den himmelske verden på den ene side og den faldne af dæmoner regerede jordiske verden på den anden. Denne dualistiske kosmologi er bestemmende for Paulus' brug af Kristus som erkendelsesfigur. Kristus står som "Guds visdom" i markant modsætning til "verdens visdom". Når de troende befinder sig "i Kristus", befinder de sig i en erkendelsestilstand, hvor Kristus eller Guds visdom er deres fortolkningsprincip. De er kognitivt forankret i den himmelske, åndelige verden og den himmelske Kristus. Tilsvarende er den kristne menighed forstået som et fortolkningsfællesskab, bestemt af Guds visdom, i modsætning til den omgivende verden, der er behersket af verdens visdom. Som i apokalyptikken er indholdet af erkendelsen en omvendning af sociale værdier og hierarkier. Det i verden ringe og foragtede bliver i Kristus gjort til Guds udvalgte, medens omvendt de vise, mægtige og

fornemme i verdslig forstand bliver gjort til skamme eller til intet (1 Kor 1,26-31). Højstatus og lavstatus bytter med andre ord plads.

De to former for visdom, Guds visdom og verdens visdom placeres altså hos Paulus i hvert sit rum i en dualistisk kosmologi og bliver to forskellige fortolkningsperspektiver på den sociale verden. "Kristus er et værdiomvendende blik i forhold til omverdenens værdisættende blik" (Tronier 2003, 175). Betydningen af denne værdiomvending kommer til udtryk på tre planer, der hos Paulus er tænkt sammen på karakteristisk vis: Det kosmiske plan (himmel versus jord, det sociale plan (indenfor versus udenfor) og det antropologiske plan (det indre versus det ydre). Paulus forstår således den kristne menighed som et himmelsk samfund overfor det omgivende jordiske samfund, og den dualistiske skillelinie imellem jord og himmel bliver samtidig skillelinie imellem menigheden og verden, imellem dem "indenfor" og dem "udenfor". Menigheden er den himmelske Kristi legeme, konstitueret af den himmelske ånds virke; og i menigheden sker der en omvending af de sociale strukturer og hierarkier, der kendes fra dens omverden. Også menigheden har et hierarki, men et hierarki, der er vendt op og ned i forhold til det omgivende samfund; i den forstand afspejler menigheden den himmelske modverden. Og tilsvarende sker der en værdiomvendende fortolkning på det individuelle, antropologiske plan. Ud fra den troendes "indre" usynlige erkendelsestilstand sker der en omfortolkning af den "ydre", kropslige fremtræden i verdens statushierarkier. Det, der ifølge verdens sociale logik tager sig ud som "lavstatusmarkører", bliver fortolket som udtryk for en "indre" herlighed, en herlighed, der er ét med selve den troendes erkendelsestilstand eller hans indre, kognitive enhed med den himmelske Kristus.

Tronier taler om en grundlæggende tankemodel hos Paulus med en egen indre logik, der omfatter alle tre perspektiver: det kosmiske, det sociale og det antropologiske. På den ene side står de "positive poler": den himmelske verden, den troendes "indre" erkendelsesverden og menighedens sociale verden, på den anden de "negative poler": den jordiske verden, det samfund, menigheden er omgivet af, og den troendes "ydre", kropslige fremtræden. Såvel de positive som de negative poler er indbyrdes udskiftelige indenfor den samme modsætningsstruktur. De tre modsætninger udgør en samlet fortolkningsmodel, hvor det er den negative pol, der er genstand for fortolkningen. Det værdisystem, som er bestemt af samfundets statushierarkier, vendes om i fortolkningen; herved fremstår den positive pol som resultatet af omvendingen.

Kristus som erkendelsesfigur

I Kristusfiguren hos Paulus får dette fortolkningsperspektiv sit koncentrede udtryk: Kristus er på en gang en kosmisk, en social og en antropologisk figur. Kristus bevæger sig fra den himmelske til den jordiske verden, dvs. bevægelsen sker hen over den kosmiske dualismes modsætning imellem himmel og jord. I den himmelske verden er Kristus en erkendelsesfigur ligesom i den antropologiske strukturs "indre" erkendelsestilstand. I den jordiske verden er Kristus derimod en figur i ydre, kropslig fremtræden – den korsfæstede – ligesom i den antropologiske strukturs "ydre". Kristi bevægelse i det kosmiske rum betegner således også en bevægelse fra det indre til det ydre, så der sker en omtolkende kobling af ydre fremtræden i noget, der ifølge verdens "kødelige" værdisystem er lavstatus (Kristus som den korsfæstede) og en indre, kognitiv tilstand af højstatus (Kristus som herlighed). Den himmelske verden og den indre, kognitive verden svarer således til hinanden; begge er de bestemt af en værdiomvending af de kendte, givne værdisystemer i den verden, som erfares. Den kristne menighed, der har fået Kristus som sin visdom, er dermed blevet et himmelsk fortolkningssamfund, bestemt af en værdiomvending i forhold til det omgivende samfund. Hos Paulus kan dette forhold udtrykkes gennem metaforen om menigheden som en Kristus-krop, hvor statushierarkierne i den omgivende samfundskrop er blevet vendt om.

Ifølge Tronier er det indenfor dette overordnede perspektiv vi skal forstå Paulus' opgør med jødedommens lovgerninger. Her er tale om et specifikt jødisk statushierarki, idet lovgerningerne fungerer som etniske identitetsmarkører, hvorigennem jøderne i egen opfattelse udmærker sig frem for hedningerne. I Paulus' fortolkningsperspektiv, hvor Kristusfiguren bruges som "værdiomvendende blik", bliver dette særlige etniske statushierarki gjort til genstand for den samme omtolkning som andre statushierarkier i hans omverden. Det jødiske statushierarki, der har loven og jødisk lovpraksis som sine vigtigste markører, bliver indsat på den negative pols plads i fortolkningsperspektivet.

Tronier sætter således den paulinske polemik mod jødiske positioner ind i rammen af en overordnet dualisme, hvor Kristus repræsenterer en omvendt af værdierne, en ombytning af top og bund i de gængse statushierarkier. Det vil med andre ord sige, at Paulus' kritik af Moseloven og den aktuelle jødiske selvforståelse, som er knyttet til lovens status, egentlig er et enkelt – ganske vist meget prominent – eksempel på en mere fundamental modsætning imellem det dennesidige og det hinsidige, den ydre, forgængelige verdensorden og den himmelske, kommende verdensorden. Den grundlæggende kosmologiske dualisme kommer til udtryk gennem Paulus' modstilling af lovens trældom og Kristus-troens frihed.

Tidslig dualisme

Dualismen hos Paulus er, som vi har set, ikke bare rumlig men også tidslig. I Paulus' univers er der et afgørende skifte fra et "før" til et "efter", et skifte fra en tilstand under lovens, syndens og dødens herredømme til et nyt liv i Kristus. Dette skifte kommer i stand gennem Guds handlinger. Mennesket er ikke selv det handlende subjekt bag dette skifte, men derimod genstand for Guds handling. Det, der sker med det døbte menneske, er en forvandling, der for mennesket indebærer det "gamle menneskes" korsfæstelse, så det legeme, der ligger under for synden, nedbrydes og tilintetgøres:

Eller ved I ikke, at alle vi, som er blevet døbt til Kristus Jesus, er døbt til hans død? Vi blev altså begravet sammen med ham ved dåben til døden, for at også vi, sådan som Kristus blev oprejst fra de døde ved Faderens herlighed, skal leve et nyt liv. For er vi vokset sammen med ham ved en død, der ligner hans, skal vi også være det ved en opstandelse, der ligner hans. Vi ved, at vort gamle menneske er blevet korsfæstet sammen med ham, for at det legeme, som ligger under for synden, skulle tilintetgøres, så vi ikke mere er trælle for synden; den, der er død, er jo frigjort fra synden. Men er vi døde med Kristus, tror vi, at vi også skal leve med ham (Rom 6,3-8).

Skiftet fra "før" til "nu", korsfæstelsen af det "gamle menneske" er her knyttet sammen med den kristne dåb, der tolkes som et fællesskab med Kristus i død og opstandelse. Dåben markerer en lige så afgørende overgang fra en tilstand til en anden som den fysiske død. Det, som dør eller korsfæstes i dåben, er det "gamle menneske" eller "det legeme, som ligger under for synden". Til gengæld er der et fællesskab imellem den døbte og Kristus, der betyder, at den døbte skal leve "et nyt liv", knyttet til Kristi opstandelse.

Medens Paulus altså i Romerbrevets sammenhæng forbinder skiftet fra gammelt til nyt entydigt med dåben, kan han andetsteds også tale om et skifte, der realiseres også i en daglig proces:

Derfor bliver vi ikke modløse, for selv om vort ydre menneske går til grunde, fornyes dog vort indre menneske dag for dag. For vore lette trængsler her i tiden bringer os i overmål en evig vægt af herlighed, for vi ser ikke på det synlige, men på det usynlige; det synlige varer jo kun en tid, det usynlige evigt (2 Kor 4,16-18).

Det er kendetegnede for Paulus' måde at tale om overgangen fra gammelt til nyt på, at han her benytter et tilsvarende billedsprog som i Romerbrevet.

Der er tale om en modsætning imellem det "ydre" menneske eller legemet, som nedbrydes og går til grunde, og det "indre" menneske, der daglig fornyes. Gammelt viger således for nyt, død viger for liv, kødet viger for ånden. De modsætningsvise begreber, som vi har set spille en vigtig rolle i forbindelse med Paulus' polemiske udsagn om jødiske traditioner og positioner, bruges her som antropologiske bestemmelser til at beskrive den forvandling, som sker med de kristne, og som forbinder dem med Kristi opstandelse:

Men I er ikke i kødet, I er i Ånden, så sandt som Guds ånd bor i jer. Den, der ikke har Kristi ånd, hører ikke ham til. Men når Kristus er i jer, er legemet ganske vist dødt på grund af synd, men ånden har liv på grund af retfærdighed. Og når hans ånd, han, som oprejste Jesus fra de døde, bor i jer, skal han, som oprejste Kristus fra de døde, også gøre jeres dødelige legemer levende ved sin ånd, som bor i jer (Rom 8,9-11).

De karakteristiske modsætninger, Paulus her opererer med, fungerer altså både på et kosmisk og på et antropologisk plan. De beskriver en overordnet modsætning imellem den virkelighed, der er Guds, og den virkelighed, der hører til den forgængelige verden. Når disse begreber bruges konkret om de kristnes liv, bliver det dermed også understreget, at den forvandling, som de er genstand for, er bestemt af Guds indgriben. De kristnes forvandling fra gammelt til nyt er en virkning af Kristi opstandelse.

Dualisme i Dødehavsteksterne

En dualisme, der på mange måder minder stærkt om det paulinske verdensbillede, finder vi i nogle af de såkaldte Dødehavstekster fra Qumran. Også her bliver der trukket en skarp modsætning op imellem Guds og menneskers handlinger. Menneskelig afmagt og uretfærdighed – "kødet" forgængelige verden – står overfor Guds magt til i nåde at gøre mennesker retfærdige. Sekthåndbogen, et af de bedst bevarede skrifter fra Qumramenigheden, beskriver forholdet således:

Men jeg hører til ondskabens mennesker og til urettens forsamling af kødelige. Mine synder, mine overtrædelser, mine forseelser samt mit fordrejede sind hører hjemme i forsamlingen af maddiker og blandt dem, der vandrer i mørke. For mennesket bestemmer <ikke> sin vej, og intet menneske kan gøre sine skridt faste, fordi retfærdigheden er hos Gud, og fra hans ånd kommer en levevis i fuldkommenhed. Alt sker i kraft af hans visdom, alt det, som er til, har han fastlagt i sin plan, og uden ham kan intet gøres. Men hvis jeg vakler, er Guds nådesbevisninger min frelse til evig tid. Og hvis jeg snubler i kødelig synd, er dommen over mig i Guds retfærdighed, som står fast til evig tid. Hvis trængslen slippes løs over

mig, redder han mit liv fra undergang og gør mine skridt faste på vejen. I sin barmhjertighed lader han mig komme nær, og min retfærdighed kommer af hans nådesbevisninger. I sin sande retfærdighed dømmer han mig, i sin store godhed skaffer han mig soning for alle mine synder; i sin retfærdighed renser han mig for menneskelig urenhed og for menneskers synd, så jeg kan takke Gud for hans retfærdighed og den Højeste for hans herlighed (1QS XI 9-15).

Her som hos Paulus understreges det, at Guds handling alene kan skænke et menneske retfærdighed. Her som hos Paulus bruges modsætningerne "kød" og "ånd" som udtryk for henholdsvis menneskers og Guds virkelighed; og Qumran-teksten lægger også dette perspektiv ned over det enkelte menneskes liv.

En tilsvarende brug af begreberne "kød" og "ånd" finder vi en anden tekst fra Qumran, en visdomstekst med et udpræget belærende sigte:

Søg altid disse ting og forstå a[lt], hvad der kommer ud af dem. Så skal du kende [hans styrk]es herlighed [tillige] med hans underfulde hemmeligheder og hans kraftige gerninger. Du, som er forstandig, tag din belønning i eje, idet du husker fr[æ]den, for [den] kommer. Din bestemmelse står mejslet ind, og al hjem søgelse er fastsat ... og en bog er skrevet, for at han skal erindre dem, der holder hans ord; og dette er overvejelsens syn om erindringens bog, og han gav den i arv til mennesket sammen med ånden, f[or] efter de hellige mønster havde han dannet det. Men han gav ikke længere overvejelsen til køds ånd, for den kender ikke forskel på [go]dt og ondt efter hans [å]nds dom (Instruktion B 12-18; 4QInstruction, 4Q417 frg. 1 i 12-18; par.: 4Q418, frg. 43 9-14).

Også denne tekst opererer med en dualisme, der i terminologien og i den grundlæggende tankegang har berøringspunkter med dualismen hos Paulus. Kød og ånd er markante modsætninger, idet "kød" står for den forgængelige, dødelige og materielle verden, men også tenderer i retning af det mod Gud oprørske eller opsætsige, der "ikke kender forskel på godt og ondt".

Israels frelse

Vi har set, hvordan I Romerbrevet 9-11 tager Paulus spørgsmålet om jødernes nuværende og fremtidige status i forhold til frelsen i Kristus og i forhold til hedningerne op til en sammenhængende overvejelse.

Brødre, af hele mit hjerte ønsker jeg og beder til Gud om, at de må frelses. For det vidnesbyrd må jeg give dem, at de har nidkærhed for Gud, men uden forstand. De kender jo ikke Guds retfærdighed, men søger at hævde deres egen, og derfor har de ikke underordnet sig under Guds

retfærdighed. For Kristus er enden på loven til retfærdighed for enhver, som tror (Rom 10,1-4).

Her modstiller Paulus udtrykkeligt "Guds retfærdighed" på den ene side og "deres" (jødernes) "egen" retfærdighed på den anden. Spørgsmålet er nu, hvordan henvisningen til "deres egen" retfærdighed skal forstås i sammenhængen. Dunn har med stor overbevisning hævdet, at "deres egen" retfærdighed ikke – som de fleste fortolkere har antaget – skal forstås som en retfærdighed baseret på "egne præstationer" eller "egen indsats" men derimod som en retfærdighed, der er jødernes "egen" i den forstand, at den eksklusivt tilhører jøderne (i modsætning til hedningerne). Ifølge Dunn er denne forståelse i bedre overensstemmelse med det græske ord for "egen" (*idian*), der ikke primært betyder noget, der kommer af ens egen indsats, men simpelt hen noget, der tilhører en.¹³ Paulus' polemik gælder ifølge Dunn ikke "loven" som sådan, men lovens sociale funktion som adskillelende grænse imellem jøder og hedninger. Imod Dunns tolkning taler imidlertid den tydelige antitese imellem den retfærdighed, der er Guds, og den, der siges at være "deres egen". Modsætningen er her imellem Gud og mennesker, ikke imellem to forskellige "etniske" grupper, jøder og hedninger. Vi kan endvidere notere os, at Paulus i Filipperbrevet har et udtryk, der må betragtes som en klar parallel til formuleringen i Rom 10,4: Han taler her om "min egen retfærdighed, den fra loven", som han stiller overfor "den, der fås ved troen på Kristus, retfærdigheden fra Gud grundet på troen" (Fil 3,9). Udsagnet indeholder den samme grundlæggende modsætning imellem mennesker og Gud og præciserer samtidig, hvordan Paulus' egen retfærdighed er "fra loven", hvorimod retfærdigheden "fra Gud" er "grundet på troen".

Ganske tilsvarende taler Paulus i Romerbrevet 10 i de vers, der følger umiddelbart efter det netop anførte stykke, om "den retfærdighed, som kommer af loven", overfor "den retfærdighed, som kommer af tro" (Rom 10,5-6).

Den samme modsætning – imellem det, der kommer fra Gud og det, der kommer fra mennesker – træder frem, når Paulus opridser et scenario for "hele Israels" frelse som afslutning på en omfattende bevægelse blandt hedningerne:

¹³ J. D. G. Dunn, "Guds retfærdighed. Et nyt perspektiv på retfærdiggørelse af tro", *Den nye Paulus og hans betydning*, red. Troels Engberg-Pedersen (København: Gyldendal 2003), 29-59 (42-43). Se også J. D. G. Dunn, *Romans 9-16*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word 1988).

Brødre, for at I ikke skal stole på jeres egen klogskab, vil jeg have, at I skal kende denne hemmelighed: Der hviler forhærdelse over en del af Israel, indtil hedningerne fuldtalligt kommer ind; så skal hele Israel frelses – som der står skrevet: Befrieren skal komme fra Zion, han fjerner ugudelighed fra Jakob. Dette er min pagt med dem, når jeg tager deres synder bort. I forhold til evangeliet er de fjender, og det er de for jeres skyld; men i forhold til udvælgelsen er de elskede, og det er de for fædrenes skyld. For sine nådegaver og sit kald fortryder Gud ikke. For ligesom I engang var ulydige mod Gud, men nu har fundet barmhjertighed som følge af deres ulydighed, sådan er de nu også blevet ulydige som følge af den barmhjertighed, som er vist jer, for at også de kan finde barmhjertighed. For Gud har indesluttet alle i ulydighed for at vise alle barmhjertighed (Rom 11,25-32).

Her stiller Paulus "hele Israels" sluttelige "frelse" i udsigt. Det sker i nær sammenhæng med en advarsel til de hedningekristne om ikke at stole på deres "egen klogskab". Dette formanende sigte viser et andet aspekt af forholdet imellem "Israel"/jøderne og hedningerne. De to størrelser har i en vis forstand byttet plads i Guds plan: Tidligere var hedningerne kendetegnet ved ulydighed mod Gud, hvorimod Israel var genstand for Guds nåde. Nu er det derimod jøderne, der er de ulydige, medens nåden gælder hedningerne. Denne omvendte situation er imidlertid også kendetegnet ved at være tidsbegrænset: Når hedningerne "fuldtalligt" er kommet ind, kommer turen atter til Israel. Begrundelsen ligger for Paulus i Guds trofasthed mod sine en gang afgivne løfter. Hans "udvælgelse" af Israel står urokkeligt fast ligesom hans løfte til Abraham. Det er tydeligt, at udvælgelsen af Israel og Abraham-løftet for Paulus befinder sig på samme plan eller tolkes som udtryk for det, som her kaldes Guds "nådegaver" og "kald".

Den endelige "frelse", der altså ifølge Paulus venter Israel, viser sig med andre ord begrundet i Paulus' gudsbillede. Det hører til Guds væsen, at han er trofast i forhold til de løfter, han en gang har givet. Derfor står løfterne til det udvalgte folk også lige så fast som det løfte til Abraham, der opfyldes gennem de Kristus-troende. For Paulus er der ikke tale om modsætninger men om analoge udtryk for Guds nåde og trofasthed.

Tankevækkende nok kan man i visse af Qumran-teksterne finde en tilsvarende forventning om, at der ved "dagens ende" skal finde en genoprettelse af Israel sted. Her bliver der tilsyneladende igen tale om et samlet folk under Guds velsignelse. Sektreglen synes at beskrive denne situation ved "dagens ende":

Dette er reglen for hele Israels menighed ved dages enden, når de samles [i et broderskab for at vandre] ifølge det, der er forordnet af Sadoks sønner, præsterne, og medlemmerne af den pagt, der er for dem, der har

afstå[t fra at vandre på] folkets vej – det er medlemmerne af Guds rådsforsamling, som har bevaret hans pagt midt i ugudeligheden for at skaff[e lande]t soning: Når de kommer, skal de kalde alle dem, der kommer, sammen, også børn og kvinder; de skal læse alle pagtens bestemmelser op for dem og undervise dem i alle forordningerne, så de ikke forser sig med uff[orsætlige forseels]er (1QSa 1,1-6).

Her er det ikke alene Qumransamfundets medlemmer men "hele Israels menighed", der er i tekstens fokus, ganske vist i den forstand, at hele folket nu samles for at vandre ifølge det, som sektens medlemmer hidtil har været ene om at iagttage. Teksten forestiller sig åbenbart, at der i en mellem-liggende periode har været en modsætning imellem et ulydigt folk på den ene side og sektmedlemmerne, der midt i ugudeligheden har bevaret Guds pagt på den anden. Nu ved tidernes ende sker der imidlertid en forsoning, der nærmest har karakter af en udvidelse af Qumransamfundet til at omfatte "hele Israels menighed".

Paulus og jødedommen - brud og kontinuitet

Den antikke jødedomms tekster og forestillinger er den verden, Paulus skriver ud fra og ind i. Hans udgangspunkt er en dualisme, der har såvel en rumlig som en tidslig akse, og som både er kosmologisk og frelseshistorisk. Centrum er Guds handling igennem Kristus, der markerer og virkeliggør det afgørende skifte fra gammelt til nyt, fra dødens, forgængelighedens og uretfærdighedens verden til livets, evighedens og retfærdighedens nye virkelighed. De begreber og motiver, som hos Paulus indgår i beskrivelsen af dette vendepunkt, trækker i meget høj grad på jødiske traditioner og har i stor udstrækning paralleller i samtidens jødiske litteratur.

Paulus-teksternes brug af jødiske traditioner indgår i mange tilfælde i en udpræget polemisk sammenhæng. Her forudsætter Paulus bestemte positioner – et fasttømret syn på forjættelserne til fædrene som grundlag for Israels særlige position og ikke mindst Moselovens ubestridelige gyldighed – som kendetegnede for det billede af "jødedommen", som han tager afstand fra. Overfor dette billede af jødedommen hævder Paulus de Kristus-troendes position som det virkelige "Israel", der er arvtager til Guds forjættelser. I en vis forstand former Paulus' polemik sig også som en ny konstruktion af den sande jødedom eller det sande Israel i modsætning til det "Israel", som er repræsenteret ved gængse jødiske institutioner og traditioner.

Der er på nogle punkter strukturelle ligheder imellem Paulus' konstruktion af det sande Israel og de konstruktioner, der finder sted hos Filon af Alexandria og i Dødehavsteksterne fra Qumran. Filon gør først og frem-

mest jødisk identitet til et spørgsmål om erkendelse. Denne konstruktion træder ikke uden videre i stedet for den traditionelle etniske forståelse af "Israel", men tenderer – i hvert fald potentielt – i retning af at udvide det sande Israel til at omfatte dem, der tilslutter sig den gudserkendelse, som ifølge Filon er indeholdt i den jødiske tradition. I Qumran-teksterne indskrænkes det sande Israel – i hvert fald i perioden indtil de sidste tider - til kun at omfatte dem, der tilslutter sig Qumransamfundet og iagttager dette samfunds strenge fortolkning af Moseloven og jødisk tradition. Hos Paulus træder de Kristus-troende ind på det sande Israels plads som de virkelige arvinger til Guds forjættelser, medens det empiriske, etniske Israel relegeres til en plads som trælkvindens forstødte søn, der netop befinder sig i trældom under lovens dennesidige, tidsbegrænsede og forgængelige herredømme. Til gengæld ligger det i direkte forlængelse af Guds trofasthed mod sine en gang afgivne løfter, at også det empiriske Israel til sidst skal inddrages i frelsens virkelighed.

Paulus' udsagn om jødedommen – ikke mindst de polemiske – fylder meget i hans breve. Ikke desto mindre ville det formentlig være forkert at hævde, at forholdet imellem jøder og hedninger var brevenes egentlige eller vigtigste tema, det, som disse tekster "handler om". Snarere udgør det empiriske Israel under loven et paradigmatisk eksempel på konsekvenserne af det uundgåelige sammenstød imellem Guds og menneskers virkelighed, "kødets" og "åndens" sfærer, som er indskrevet i Paulus' forståelse af den skabte verdens struktur og bevægelse mod en fuldendelse i Kristus, som Gud sætter i værk.

Den nye Luther

af Anna Vind

Indledning

Ligesom der er opstået en forestilling om "en ny Paulus", er der måske også ved at vokse et begreb om "en ny Luther" frem? Man kan i dag blive bedt om at holde et foredrag om *Den Nye Luther*: "Vi vil ikke høre om den Luther, vi kender, denne gang. Vi vil høre om den nye Luther! Om alt det der tidligere er blevet oversat i Luthers tekster og som nu endelig er kommet frem i lyset". Spørgsmålet er selvfølgelig godt nok, hvis det bare handler om at høre nyt fra Lutherforskningen: Hvad sker der, hvad rører sig? For der er altid noget, der er til diskussion. Temaer, der ændres, paradigmeveksling, pointer, som trænges i baggrunden til fordel for andre. På den anden side ligger der måske i spørgsmålet en tendens til at efterspore store banebrydende opdagelser og omvæltninger af gammel lærdom og spørgsmålet er, om det er en frugtbar tilgang. Fortolkningernes historie er ikke fremadskridende, men cirkulær. Som Katrine Winkel Holm har peget på det i sin artikel om Paulus, så bevæger den sig frem og tilbage. Det, der var populært for 50 år siden, er det ikke nu, mens 100 års gammel lærdom måske i stedet har genvundet fodfæstet.

"Den nye Luther" har måske noget at gøre med "Den nye Paulus". I hvert fald rummer den såkaldt nye Paulus en kritik af Luther, som har ført til nye strømninger i Lutherforskningen. Hvis man da kan kalde dem nye. Måske er den såkaldt "nye Luther" i virkeligheden ligeså gammel, som den nye Paulus i realiteten er det? Måske er der, mere end der er tale om fornyelser, snarere tale om en grundlæggende strid om fortolkningen af kristendommen, som altid har pågået under den ene eller den anden form?

Lutherkritikken

Det, der har affødt den væsentligste kritik af Luther, har været besindelsen på Paulus' forhold til sin samtids jødedom. Et af hovedsynspunkterne blandt fortalere for *Den Nye Paulus* har været, at Paulus var og forblev jøde hele sit liv. Han stiftede ikke en ny religion, men forstod kristentroen "som et stykke genuin jødedom".¹ Paulus blev ikke omvendt fra, men kaldet inden for jødedommen, hans forhold til loven var ikke fjendtligt og individualistisk, men omtolkende og etnisk/kollektivistisk. Endelig var samtidens jødedom ikke gerningsretfærdig, men var en pagstnomisme, hvor pagtsaftalen som en slags nåde omslutter lovoverholdelsen, der er et

¹ Troels Engberg-Pedersen, "Indledning", *Den nye Paulus og hans betydning*, red. Troels Engberg-Pedersen (København: Gyldendal 2003), 9-28 (12).

modsvar til pagtsløftet.² Disse synspunkter vil jeg ikke komme ind på hver især. I stedet vil jeg tage fat på den sag, som måske er den allermest centrale i diskussionen om den nye Paulus og forholdet mellem Paulus-Luther, nemlig spørgsmålet om retfærdiggørelse af tro. For mange af de nye Paulusforskere er det afgørende at hævde, at der hos Paulus ikke er tale om retfærdiggørelse af tro på samme måde som hos Luther eller i hvert fald ifølge en bestemt Luthertolkning. Der er hos Paulus ingen forståelse af samtidig synd og retfærdighed i den kristne. Den kristne er ifølge Paulus i troen blevet syndfri³ og den lutherske simultanke har derfor intet hold i Paulus' breve.

Dette spørgsmål er blevet centralt i økumeniske sammenhænge og i lande, hvor forskellige konfessioner eksisterer side om side (fx Finland og USA).⁴ Også internt i lutherske sammenhænge har det været hævdet, at vi bør revurdere vores Luthertolkning og efterfølgende vores lutherdom pga. den nye Paulusforskning. Heraf begrebet om "Den nye Luther". Herhjemme er det fx konkret sket, da Anders Klostergaard Petersen i en artikel opfordrede til at anvende resultaterne fra den nye Paulusforskning som grundlag for revisioner af luthersk gudstjeneste- og prædikenpraksis.⁵

I denne artikel vil jeg se på, hvordan synspunktet har påvirket moderne lutherforskning. Af det skal det gerne komme til at stå klart, at man ikke så hurtigt kan gøre sig færdig med Luthers fortættede udsagn. Et faktum som jo i virkeligheden også gælder Paulus.

Paulus' syn på den kristne eksistens

Men før jeg vender mig til Luther, så lad mig komme lidt nærmere ind på forståelsen af, hvad Paulus mener med retfærdiggørelse ved tro iflg. en ny

² For alt dette jf. artiklerne i denne bog af Jesper Høgenhaven og Katrine Winkel Holm.

³ Et eksempel på en sådan dansk fortolkning af Paulus' tale om det nye liv finder man i Anders Klostergaard Petersens artikel, "Formaning og syndfrihed", *Den nye Paulus og hans betydning* (København: Gyldendal 2003), 222-25. Jf. min kritik heraf i artiklen "Paulus og Luther – et nutidigt oplæg", *Præsteforeningens Blad* (2004/4), 58-62. Jf. i øvrigt Katrine Winkel Holms artikel, hvor der vendes op og ned på, hvad forskellige forskere, der bekender sig til den nye Paulus, egentlig mener om dette spørgsmål.

⁴ Se fx den debat, der har været ført i *Dialog: A Journal of Theology*, 2007 med deltagelse af finske og amerikanske forskere.

⁵ Anders Klostergaard Petersen, "Den nye Paulusforståelse", *Økumenisk Tid* 1, nr. 2&3 (2002), 11-15, 8-18 ((16-18). Se også Bo Kristian Holm og Anders Klostergaard Petersen, "Helliggørelse i den evangelisk-lutherske tradition; et soteriologisk og ekklesiologisk deficit?", *DTT* 60 (1997), 193-217.

Paulusforsker som Troels Engberg-Pedersen.⁶ I artiklen "Galaterbrevets parænese i brevet som helhed, Galaterbrevet 5,13-6,10"⁷ skriver Troels Engberg-Pedersen om Paulus' etik, nærmere bestemt den parænetiske del af Galaterbrevet (5,13-6,10), over for hvilken de såkaldt teologiske afsnit i kap. 3-4 står. Og indledningsvis stiller han spørgsmålet:

"hvad er forholdet mellem teologien og etikken? Er etikken uafhængig af teologien, eller hænger de tværtimod sammen? [...] Traditionelt har man ment det første. I de seneste ti-femten år har forskningen derimod bevæget sig et langt stykke i retning af at mene det sidste" (Engberg-Pedersen, 2001, 150).

I sin fortolkning læser Engberg-Pedersen Paulus i lys af antikkens etiske tradition, især af den stoiske. Han forklarer, at de frugter af ånden, som opregnes i 5,22-23, i tråd med antik filosofi må forstås som dyder, *aretai*, dvs. "holdninger, ... stabile mentale tilstande, som på given foranledning udfolder sig konkret i specifikke følelser, der så igen kan munde ud i konkrete handlinger" (Engberg-Pedersen, 2001, 160). Pointen er, at ånden tilvejebringer disse dyder/holdninger, i modsætning til loven, som kun opfordrer til handlinger.⁸ Og dette siger TEP,

⁶ Jeg forholder mig med vilje fortrinsvis til dansk forskning, så det bliver klart, hvordan de forskellige ideer har fået nedslag i det hjemlige landskab.

⁷ Troels Engberg-Pedersen, "Galaterbrevets parænese i brevet som helhed, Galaterbrevet 5,13-6,10", *Læsninger i Galaterbrevet*, red. Lone Fatum, Geert Hallbäck m.fl. (København: Fremad 2001), 149-185.

⁸ Her er der i Engberg-Pedersens tekst efter mine begreber ikke gjort overbevisende rede for, hvordan denne skelnen ml. lovens handlinger og åndens holdninger hænger sammen med det tydeligt holdningsprægede udsagn om loven i Gal. 5,14, der henviser til 3.Mos. 19,18 "Thi hele loven er opfyldt i et eneste bud, nemlig dette, "Du skal elske din næste som dig selv"" (Engberg-Pedersen, 2001, 162-163): For at forklare det hævder Engberg-Pedersen, at der ikke i GT fokuseredes på samme måde på de "indre følelser som på de ydre manifestationer af eventuelle følelser", hvorfor man i gammeltestamentlig sammenhæng må forestille sig "et udifferentieret sammenvæv af indre følelser og ydre handling", som skyldtes en manglede indarbejdelse af "en moralfilosofisk begrebslighed, som den Paulus øjensynlig anvender". Det er ifølge Engberg-Pedersen først Paulus, der skelner ml. indre holdning og ydre handling i lyset af græsk filosofisk begrebslighed. Men spørgsmålet er her om man ikke snarere kunne sige, at Paulus lægger sig tæt op ad en gammeltestamentlig forståelse, som netop ikke sonderer på den måde? Måske er det mere oplagt at læse ham i lyset af forestillingerne om det gode liv i GT end i den antikke filosofi?

"er et af de steder i Paulus's breve, hvor han tydeligst viser sin fortrolighed med hovedideer i den antikke etiske tradition, som vi allerede har set han var hjemme i. Centralt i denne tradition stod spørgsmålet om, hvordan man skulle være struktureret sjæleligt for altid og alle steder at gøre det rigtige. Svaret var at man skulle have bestemte stabile og vedvarende holdninger" (Engberg-Pedersen, 2001, 164).

Som paralleller henviser Engberg-Pedersen fx. til Aristoteles's forestilling om *phronêsis* eller stoikernes *sophia*.

Spørgsmålet er så, hvordan man ifølge denne Pauluslæsning når frem til disse stabile holdninger? Til det svarer Engberg-Pedersen med henvisning til Gal. 2,19-20, at det sker "ved at tilhøre Kristus":

"Kristustilhørsforholdet er et spørgsmål om identitet, om ens egen forståelse af, hvem og hvad man er. [Paulus] lever i tro på Guds handling i Kristusbegivenheden, som er etableret af Guds søn, Kristus. [...] Det betyder, at Paulus ikke længere identificerer sig ud fra kendetegn, der ellers hører til ham selv som enkeltindivid, jeg-person [...] I stedet identificerer han sig som Kristus-person. [...] Det er i dette idéfelt vi møder ligheden med stoicismen. For den grundlæggende indsigt, vi har talt om i forbindelse med stoicismen, er netop en indsigt, der drejer sig om jeg-per'sonens egentlige identitet: at et menneskeligt jeg først og fremmest er et rationalt væsen. Det er som hos Paulus en indsigt, der afgørende relativiserer alt det kun-individuelle ved jeg-personen" (Engberg-Pedersen, 2001, 165-166).

Spørgsmålet er, hvad "tro" og i forlængelse deraf "ånd" dækker over hos Paulus. Det står ikke helt klart i artiklen, men uanset Engberg-Pedersen ikke identificerer fornuft, tro og ånd hos Paulus, så har troen og den ånd, der følger den, tilsyneladende et rationelt præg.⁹ I lys af de forskellige steder, hvor Engberg-Pedersen taler om det troende menneske, kan man konkludere, at troen og dens ånd (i lighed med dydslæren i antikkens etiske tradition) er eller afføder en sjælelig struktur, en række stabile dyder eller vedvarende holdninger. Troens ånd er som *phronêsis* og *sophia* den ene dyd, der holder sammen på tingene (Engberg-Pedersen, 2001, 164). Den er

⁹ Engberg-Pedersen taler om ånden, som noget troen afføder, jf. følgende: "[...] blot nu ikke af fornuften, men af Kristus og den ånd, der følger med troen på Kristusbegivenheden" (Engberg-Pedersen (2001), 170). For nylig har Troels Engberg-Pedersen i bogen *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit* (Oxford University Press, 2010) arbejdet indgående med Paulus's åndsbegreb. For en yderligere uddybning og præcisering af hans forståelse af Paulus' åndsbegreb og forholdet mellem ånd og tro skal der henvises hertil.

en egen forståelse af, hvem man er (Engberg-Pedersen, 2001, 165), en egentlig identitet som rationelt væsen (Engberg-Pedersen, 2001, 166). Troens ånd er noget, den kristne besidder, og det stemmer også overens med Engberg-Pedersens forståelse af retfærdiggørelsen hos Paulus som en engangsbegivenhed: "[Gud gjorde] gennem Kristusbegivenheden direkte [...] det Kristustroende menneske *faktisk* retfærdigt" (Engberg-Pedersen, 2001, 173). Mennesket har nået den nødvendige indsigt og kan nu reelt gøre det, det skal. Det udfolder Engberg-Pedersen videre i en redegørelse for, hvorfor de imperativiske udsagn overhovedet er at finde i Paulus' tekst, når nu de troende endegyldigt er kommet over på den rigtige side:

"Mennesket vil måske det rette og vil eventuelt slet ikke andet. Mennesket har muligvis også den tro og viden, der skal til, og er eventuelt slet ikke i tvivl om, at det er den eneste viden. Men mennesket har ikke altid den iver, som er nødvendig. Det skyldes ... mangel på koncentration af bevidstheden, mangel på fokus" (mine understregninger) (Engberg-Pedersen, 2001, 174).

Derfor, på grund af den manglende koncentration af bevidstheden, manglen på fokus, er der brug for parænesen i form af påmindelser og appel. Vi taler altså her om omskabelse af mennesker ved troen på Kristus, som gør dem til moralsk gode mennesker, mennesker, der er i stand til at gøre det gode, hvis blot de koncentrerer sig og fokuserer. For enhver, som har kendskab til en gængs luthersk forståelse af, hvad et menneske, også et kristent menneske er og kan, er der her en klar diskrepans. Og samtidig er det tydeligt, at der op gennem kirkens historie altid har været teologer, hvis kristendomsforståelse i forskellig udformning svarer til Engberg-Pedersens. Jeg kan naturligvis ikke i denne sammenhæng afgøre om Engberg-Pedersen præsenterer en adækvat historisk læsning af Paulus, men blot pege på det ubestridelige faktum, at mange andre moderne Paulusfortolkere har en anden forståelse af Paulus' forestilling om det kristne menneske.¹⁰ Ærindet i denne artikel er da heller ikke at diskutere væleuren af Engberg-Pedersens fortolkning, men i stedet at vise, hvordan den og lignende fortolkninger af Paulus har påvirket Lutherforskningen – og så ud fra en nærlæsning af udvalgte Luthertekster at afprøve disse ideer.

¹⁰ Ud over de meget divergerende fortolkninger, man finder i bogen *Læsninger i Galaterbrevet* (2001), kan jeg fx. henvise til Francis Watsons bog *Paul and the Hermeneutics of Faith* (London/New York: T&T Clark International, 2004), som Troels Engberg-Pedersen har anmeldt i *Scottish Journal of Theology*, 59 (2006), 439-460. En anmeldelse, som Watson har besvaret i samme nummer af tidsskriftet, s. 462-468.

Det nye menneske hos Luther

Bo Kristian Holms bog *Gabe und Geben bei Luther* er en omredigeret udgave af hans ph.d. afhandling, der bar titlen "Liv og Lov. Luthers forståelse af det kristne menneske undersøgt i lyset af udfordringen fra den nyere Pauluseksegeese".¹¹ Holm redegør i forordet til sin bog for, at ærindet i ph.d.afhandlingen var at spørge, "om der i Luthers teologi findes en forståelse af det kristne menneske, der kan sammenlignes med den positive forståelse af den døbte hos Paulus".¹² Som redskab hertil anvender han et begreb om gavens reciprocitet, som han har arvet fra socialantropologien, fordi det har vist sig "at være særlig velegnet til at udarbejde og give en fremstilling af forudsætningerne for Luthers positive forståelse af det kristne menneske".¹³ Uanset at den eksplicite behandling af forholdet mellem Luther og Paulus fra ph.d.afhandlingen er udeladt i bogen, vil læseren ifølge Holm opdage,

"at to store problemstillinger fra den oprindelige spørgehorisont stadig befinder sig i baggrunden, nemlig forholdet mellem Paulus og Luther og det dermed sammenhængende problem med parænesen i den lutherske tradition".¹⁴

Bo Holms arbejde er altså tænkt som et forsøg på at korrigere forståelsen af Luthers tale om et kristenmenneske i forhold til store dele af den ældre Lutherforskning, så forståelsen kommer til at være i større overensstemmelse med en fortolkning af Paulus som fx Engberg-Pedersens og Klostergaard Petersens (eller Albert Schweitzers eller Kristen Stendahls). Holm kalder det nye for en 'positiv' artikulation af kristenlivet i modsætningen til en 'negativ', og han bruger indledningsvis 30 sider i sin

¹¹ Bo Kristian Holm, *Gabe und Geben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre* (Berlin/New York: Walter de Gruyter Verlag, 2006).

¹² Holm (2006), VII: "[...] ob es in Luthers Theologie ein Verständnis vom Christenmenschen gibt, das mit dem positiven Verständnis vom Getauften bei Paulus funktional äquivalent ist".

¹³ Holm (2006), VII: "[...] der sich für die Herausarbeitung und Darstellung der Voraussetzungen für Luthers positives Verständnis vom Christenmenschen als besonders geeignet zeigte".

¹⁴ Holm (2006), VII: "Der Leser wird bald entdecken, dass sich zwei grossen Problemstellungen des ursprünglichen Fragehorizonts, das Verhältnis zwischen Luther und Paulus und das damit zusammenhängende Problem der Paränese in der lutherischen Tradition, noch im Hintergrund befinden".

bog til i form af et forskningshistorisk rids at vise, at kun få tidligere har indtaget en position, der minder om hans egen. Holm er ikke den første til at hævde det han gør. Han lægger sig i sporet fra Adolf Schlatters og Jürgen Moltmanns Lutherkritik og i forlængelse af Oswald Bayers kritik af traditionen fra Gerhard Ebeling. Bayer har påpeget, siger Holm, at fordi den tidligere forskning har rettet fokus alene på overvindelsen af det onde og synden, fremstår der en mangelfuld skabelsesteologi og også manglende muligheder for at give udtryk for nyskabelsen. Som Bayer udtrykker det i sin bog om *Martin Luthers Theologie* fra 2003:

"I sin egenskab af at være en meddelelse om den nye skabning har evangeliet et overskud af positivitet i forhold til den bestemmelse, som det får, når det udelukkende bliver forstået ud fra erfaringen af det negative".¹⁵

Reciprociteten hos Luther

Holms interesse i gaveaspektet, som det er gennemreflekteret hos forfattere som fx Marcel Mauss, Jacques Godbout, Marshall Sahlins og Pierre Bourdieu, begrundes i den kulturanthropologiske iagttagelse af, at selve det 'at give' eller 'udveksle' er forudsætning for alle fællesskaber og samfund: "Reciprocity is the vital principle of society".¹⁶ Så, som Holm udtrykker det, "hvis en instans viser sig som helt og aldeles passiv, hører fællesskabet med den op med at eksistere".¹⁷ Overført på den lutherske teologi og gudsforholdet som en fællesskab-skabende relation mellem Gud og menneske og mennesker imellem vil det sige, at også dét fællesskab – tolket i lyset af de kulturanthropologiske analyser af gaven – må have en reciprocitetsstruktur for at være fællesskab. Og bemærkningen om passiviteten som elimination af fællesskabet er da et opgør med den side af luthersk fortolkningstradition, der betoner Guds egenhændige handlen og menneskets passivitet i retfærdiggørelsen.

¹⁵ Holm (2006), 6, note 14: Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 57: "Als Mitteilung der neuen Schöpfung hat das Evangelium einen Überschuss an Positivität gegenüber jener Bestimmung, die es erfährt, wenn es ausschliesslich vom Bezug auf Erfahrung des Negativen her verstanden wird".

¹⁶ Holm (2006), 11, note 29: Citat fra Leonard Hobhouse, *Morals in the Evolution; a Study in Comparative Ethics* (London 1915 (1906)).

¹⁷ Holm (2006), 11: "Erweist sich eine Instanz als permanent und absolut passiv, hört die Gemeinschaft mit ihr auf zu existieren". Derudover har gavestrukturen/ relationsøkonomien forskellige nuancer af positiv og negativ karakter, som jeg ikke her vil gengive, men som jeg vil komme ind på i den konkrete fortolkning af Luther for så vidt det har betydning.

For at forstå rækkevidden af reciprocitetsanalyserne og især vanskelighederne ved dem henviser Holm til den af Kenneth Pike udviklede epistemologiske skelnen mellem emic og etic, der handler om, hvorvidt et studieobjekt iagttages indefra eller udefra. Holm citerer James Letts definition¹⁸ og henleder opmærksomheden på, at den enkelte fortolker kan anlægge såvel et emic- som et etic-perspektiv i sin læsning: Han kan forsøge at forstå et fænomen som det forstås inde i en given kultur (emic) eller beskrive samme fænomen set og forstået ud fra et alment, teoretisk og interkulturelt perspektiv (etic) (Holm, 2006, 13). Her kan der nu opstå vanskeligheder i fortolkningen, hvis emic-perspektivet modsiges af etic-perspektivet. I tilfældet gavegivning kan det eksemplificeres ved, at selvom en gave gives og givningen understreger, at der ikke skal ydes gengave for den (emic), så kan det, der fra emic-perspektivet benægter at være reciprokt, fra etic-perspektivet stadig tolkes ud fra reciprocitetsstrukturen, fordi der, som de fleste kulturantropologer fremhæver, ikke findes nogen gratis gave: Der er allerede i kraft af selve udvekslingen skabt en reciprocitet mellem giver og modtager. Præcis dette, at der er den modsigelse mellem emic og etic perspektivet¹⁹, gælder ved første øjekast for den lutherske retfærdiggørelseslære ifølge Holm:

"Nåde som *gratis* gave bliver *modtaget* uden gengave. Sondringen mellem et eksternt og et internt perspektiv viser ganske vist, at en forkastelse af muligheden for 'gengave' ud fra det interne perspektiv, ud fra det eksterne perspektiv betragtet kan forekomme at være lige præcis den adækvate 'gengave'".²⁰

¹⁸ Holm (2006), 12, note 35: James Lett, "Emics and Etics: Notes in the Epistemology of Anthropology", *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate*, red. Th.N. Headland, K.L.Pike & M. Harris (London/New Delhi 1990), 127-142 (131f): "Emic constructs are accounts, descriptions, and analyses expressed in the terms of the conceptual schemes and categories regarded as meaningful and appropriate by the native members of the culture whose belief and behaviours are being studied. Etic constructs are accounts, descriptions and analyses expressed in terms of the conceptual scheme and categories regarded as meaningful and appropriate by the community of scientific observers".

¹⁹ Denne modsætning er baggrunden for Bourdieus analyse af den sociale reciprocitet. Han understreger, at der i emic-perspektivet hersker en *méconnaissance* over for etic-perspektivet, sådan at kendskab til etic-perspektivet ikke ødelægger emic-perspektivet: "[...] the operation of gift exchange presupposes (individual and collective) misrecognition (*méconnaissance*) of the reality of the objective 'mechanism' of the exchange[...]", Holm, 2006, note 38, citat fra Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 5 ff.

²⁰ Holm, 2006, 15-16: "Gnade als *gratis* 'Gabe' wird ohne Gegengabe *empfangen*. Die Unterscheidung zwischen einer externen und einer internen Perspektive zeigt allerdings,

Og derfor er fortolkningen af Luthers tekster vanskelig, siger Holm. Er nu virkelig

"en afvisen af muligheden for 'gengaven' [...] en afvisen af muligheden for 'gengaven' eller er det bare udtryk for realiseringen af den rigtige 'gengave', fordi den rigtige 'gengave' lige præcis består i bekendelsen til gengavens umulighed?"²¹

Holm finder, at der andre steder i Luthers tekster er mindre uoverensstemmelse mellem de to fortolkningsperspektiver, og det tager han som et tegn på, at det ikke nødvendigvis er 'økonomien', reciprociteten selv, der er problematisk hos Luther, men snarere en bestemt forståelse af den.

Den førreformatoriske Luther

Selvom reciprocitet i sig selv er et værdineutralt begreb skriver Holm, så kan det ifølge Holm for den, der er en del af det reciprokke forhold, forekomme ambivalent:²² Det at gave og gengave hører sammen kan forstyrre forståelsen af en gave som noget, der gives uden beregning. Denne ambivalens gælder også for Luthers teologi: Den reciprokke model betyder på den ene side – og det er den negative side af den – at menneskers gerninger kan se ud til at være nødvendige for retfærdiggørelsen. Mens retfærdiggørelsen forstået som en genoprettelse af det brudte gudsforhold og som sådan som en gensidig relation, et fællesskab, på den anden – og positive – side kun vanskeligt kan tænkes udenom den reciprokke model. Det karakteriserer især den unge Luther, hævder Holm, at han forsøger at undgå den negative betydning (fremhævelsen af gerningerne) uden at underminere den positive (gudsforholdet som relation).

Forståelsen af Bo Holms fortolkning af Luthers retfærdiggørelseslære bliver klarere, når man får øje på, at fortegnet for hans fortolkning er diskussionen om Luthers reformatoriske gennembrud. Siden Lutherforskningen fik sin renæssance ved det 19. århundredes begyndelse, da den kritiske ud-

dass eine Abweisung der Möglichkeit der 'Gegengabe' aus einer internen Perspektive heraus aus einer externen Perspektive betrachtet gerade als die adäquate 'Gegengabe' erscheinen kann".

²¹ Holm (2006), 16: "Ist ein Abweisen der Möglichkeit der 'Gegengabe' nun wirklich das Abweisen der Möglichkeit der 'Gegengabe' oder nur der Ausdruck für die Realisierung der richtigen 'Gegengabe', weil die richtige 'Gegengabe' gerade im Bekenntnis der Unmöglichkeit der Gegengabe besteht"?

²² For det følgende se Holm (2006), 48 ff.

gave af Luthers skrifter var på vej og grundlaget for forskningen således var forbedret væsentligt i forhold til tidligere, har diskussionen om Luthers reformatoriske erkendelse stået på. Det er en diskussion, som ved første øjekast kan synes uvæsentlig, for hvorfor er det vigtigt at vide, lige præcis i hvilket år Luther blev luthersk? Men ved nærmere eftersyn er det kort og groft skitseret en strid om, om Luther var præreformatorisk, middelalderlig og præget af munkefromhed indtil ca. 1518, hvor han blev reformatorisk og fri af det gamle.²³ Denne ide om et 'før' og et 'efter' er styrende for Bo Holms fortolkning, uanset at han ikke ønsker at melde sig direkte under fanerne (Holm (2006), 60). Han gør i sin fremstilling meget ud af ikke at betone modsætningen mellem det præreformatoriske og det reformatoriske for bastant. Således bruger han heller ikke betegnelser som før og efter. Han taler grundlæggende om en "strukturel" forskel på den yngre og den ældre Luther, hvor de samme elementer genfindes på begge sider, men med forskellige accent og således også, ifølge Bo Holm, med forskellig betydning. Men man er ikke i tvivl om, at betydningen ikke er lige god på begge sider. Visse træk hos den unge Luther skal ifølge Bo Holm "overvindes" (Holm (2006), 59). Min påstand er, at skønt Holm er tilbageholdende, så er hensigten med hans bog at vise, at der sker en forbedring af Luthers teologi med tiden.

Hos den yngre Luther, dvs. Luther før 1519, hvor han affatter Sermonen om den dobbelte retfærdighed, *Sermo de duplici iustitiae*, som Bo Holm i lighed med mange andre opfatter som et skrift, der rummer genuin reformatorisk tænkning,²⁴ er der en alt for ensidig fokusering på det negative, på tilintetgørelse, *annihilatio*. Og det skyldes som nævnt reciprocitetens ambivalens, nemlig Luthers frygt for at komme til at fremhæve gerningerne som

²³ Således Ernst Bizers tese, og efter ham følger Oswald Bayer og Martin Brecht og en lang række yngre forskere. Synspunktet har i dansk sammenhæng været kritiseret af Leif Grane, *Modus Loquendi Theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)* (Leiden: Brill, 1975), 192ff, og Steffen Kjeldgaard-Pedersen, *Gesetz, Evangelium und Busse. Theologiegeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann Agricola (Eisleben) und Martin Luther* (Leiden: Brill, 1985), 332ff, og er for nylig blevet tilbagevist af Volker Leppin i dennes nye biografi: *Martin Luther* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006). Indblik i diskussionen om det reformatoriske gennembrud giver de to bøger redigeret af Bernhard Lohse: *Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), og *Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis. Neuere Untersuchungen* (Wiesbaden: Steiner Verlag, 1988).

²⁴ Holm (2006), 59, note 33: blandt andet Ernst Bizer, Martin Brecht, Joachim Mehlhausen.

nødvendige for retfærdiggørelsen. Luther er simpelthen nødt til, mener Holm, at understrege menneskets passivitet, ja faktisk dets bliven-til-intet, for at undgå at tale om en menneskelig ydelse som forudsætning for, at Gud gør det retfærdigt. Og på en underlig bagvendt måde fører det faktisk Luther ind i den synergisme, som han forsøger at undgå, selvom, som Holm selv påpeger, Luther i Romerbrevsforelæsningsen udtrykkeligt gør opmærksom på, at det bestemt ikke er tanken.²⁵ Ved nemlig at betone tilintetgørelsen på den måde som han gør her, forstået som en åndelig forsagelse af de timelige goder (der i parentes bemærket minder om munkelivets tilbagetrækning fra verden), en slags strukturel gentagelse af Kristi død på korset (*imitatio Christi* eller eksempel-tankens), gør Luther ifølge Holm denne 'dødelse', *mortificatio*, til en nødvendig forudsætning for frelsen.²⁶ Den bliver et krav, en slags ny lov: Mennesket skal dø fra det legemlige liv i denne verden for at opstå som levende i hjertet for Gud. Mennesket må forsage de timelige goder for at få del i de åndelige goder (Holm, 2006, 58, note 27). Her drejer det hele ifølge Holm sig om menneskets forhold til Gud. Hovedvægten ligger på selverkendelse og tanken om et nyt liv til glæde for Næsten er kun til stede som en del af det (Holm, 2006, 58). Kun "ved afkaldet på bekymringen om løn og fortjeneste gives Gud æren og hjælpes Næsten".²⁷ Dette er, hvad Bo Holm med Oswald Bayer og Ernst Bizer kalder en afkaldets teologi, en *renunciatio*-teologi, og den ligger meget tæt op ad en monastisk ydmygheds-teologi, en *humilitas*-teologi. Troen defineres her ud fra den mulige forsagelse i stedet for ud fra modtagelse af de guddommelige goder og det fører til følgende konklusion (Holm, 2006, 54-55):

²⁵ Holm (2006), 55, note 21. Alt dette udfolder Bo Holm ved hjælp af en analyse af *Sermo Die S. Andreae* fra 1516, mens han for andre tekster fra den samme tids vedkommende støtter sig på andres fortolkninger, fx Uwe Rieske-Braun *Duellum Mirabile: Studien Zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999). Jeg vil ikke gå ind i, men kun gengive hans fortolkning af prædikenen. For en grundig kritik af den vil jeg i stedet henvise til Steffen Kjeldgaard-Pedersens artikel "Socialantropologisk prokrustesseng?" i *DTT* 63 (2000), 281-295.

²⁶ Holm (2006), 55.

²⁷ Holm (2006), 58: "Im Verzicht auf die Sorge um Lohn und Verdienst wird Gott die Ehre gegeben und dem Nächsten geholfen".

"Så længe man fokuserer på det menneskelige nulpunkt, så er – ud fra en synsmåde, som er forpligtet på gavens økonomi – vejen ikke lang fra et 'ved troen alene' til et 'ved ydmygheden alene'".²⁸

Holm understreger dog, at der ikke er tale om, at Luther prædiker opgivelse af selvet som i historien om Pyramus og Thisbe, hvor den faktiske død er eneste løsning (Holm, 2006, 58-59). Luthers tale om menneskets ydmygelse og korsfæstelse skal forstås som en beskrivelse af Guds gerning.²⁹ "Korsfæstelsen med Kristus er udtryk for Kristi liv i den kristne".³⁰ Det er grunden til, at Luther citerer Galaterbrevet 2,20 i indledningen til prædikenen: "det er ikke længere mig, der lever, men Kristus lever i mig". Her er der en kim til en positiv forståelse af undergangsmotivet, som peger frem mod forsagelses-motivets overvindelse, påpeger Bo Holm. Det er også denne positive forståelse, der motiverer Luthers brug af bryllupsbilledet i slutningen af prædikenen, et billede, som rummer en gensidig udveksling mellem brud og brudgom, og som således, siger Bo Holm, peger frem mod en anden slags reciprocitetstanke end den negative *mortificatio*-reciprocitet.

Luther på vej...

Forskydningen i Luthers teologi omkring 1518-19 fjerner ikke *mortificatio*-og *imitatio*-tanken, men anbringer dem et andet sted (Holm, 2006, 56). Der sker så at sige en ommøblering af retfærdiggørelseslæren fra en deficit-

²⁸ Holm (2006), 58: "So lange man sich auf den menschlichen Nullpunkt fokussiert, so ist aus einer Sichtweise, die der Ökonomie der 'Gabe' verpflichtet ist, der Weg zwischen einem *sola fide* zu einem *sola humilitate* nicht weit".

²⁹ Bo Holm henviser her til Regin Prenters undersøgelse af *Dictata super psalterium* (1513-15) i *Der Barmherzige Richter. Iustitia dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium 1513-1515* (Aarhus/København: Acta Jutlandica Teologisk Serie 8, 1961) og til at Prenter her viser, at der er en tæt sammenhæng mellem korsfæstelses- og opstandelsestænkning hos den tidlige Luther. Denne henvisning betegner Steffen Kjeldgaard-Pedersen med rette som en mærkelig forstyrrelse i Holms arbejde, da den synes at stride imod selve det, der er Holms pointe, se Kjeldgaard-Pedersen (2000), 283. Det samme gælder for så vidt også Holms henvisning (Holm, 2006, 50, note 6) til Sammeli Juntunens bog, *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523* (Helsinki: Luther-Agricola Gesellschaft 1996), 44: "Luthers Äusserungen über die *annihilatio* mit ihrer Betonung der Demütigung des Menschen bis hin zum Selbsthass mögen düster klingen. Der Gedankengang jedoch, der hier im Hintergrund steht, hat allerdings einen Unterton, der die bedingungslose Gnade Gottes, seiner Agape-Liebe, sehr stark zum Klingen bringt".

³⁰ Holm, 2006, 59: "Die Kreuzigung mit Christus ist Ausdruck des Lebens Christi im Christen".

model til en overskudsmodel, fra negativitet til positivitet. Og denne om-møblering er ifølge Holm tydelig i Sermonen om den dobbelte retfærdighed. Der er her sket et skift, som ifølge Holm falder sammen med Luthers transformation fra klosterteolog til kirketeolog. Det, der nu er i centrum for Luther, er ikke længere kun kampen mod den skolastiske teologi, men også reformen af det kirkelige liv og af fromheden, og dertil havde Luther brug for at omformulere de radikale kampudtryk i de tidlige skrifter, som fokuserede på den kristnes erkendelse af sig selv som synder, til noget mere positivt og opbyggeligt (Holm, 2006, 62).

I Sermonen om den dobbelte retfærdighed skelner Luther ifølge Holm mellem den første, fremmede og indgydte retfærdighed, som er Kristi retfærdighed, og den anden aktuelle retfærdighed, som er den kristnes egen retfærdighed (Holm, 2006, 60). Den anden retfærdighed ytrer sig på tre måder: ved dødelse af kødet, i forholdet til næsten som næstekærlighed og i forhold til Gud som ydmyghed. Her er ydmygheden, *humilitas*, altså flyttet fra at være før eller samtidig med Kristi retfærdighed, til at følge efter. Bo Holm hæfter sig endvidere ved, at hvor Luther i de tidligere skrifter kritiserede de skolastiske begreber om retfærdigheden og troen som noget, der er indgydt, *infusa*, så anvender han nu selv infusionstanken positivt (Holm, 2006, 61).

Pointen er, siger Holm, at mennesket får den første retfærdighed skænket i dåben (Holm (2006), 63). Den skænkes af ren nåde og uden gerninger og forbinder mennesket med Gud og giver det andel i alle goder. "Den [dvs. den første retfærdighed] er lig Guds retfærdighed, som igen er lig troen, det vil sige den tro, som den retfærdige lever med".³¹ Her er den kristne, ifølge Holm på én gang helt synder og helt retfærdig, *simul totus iustus et totus peccator*, men han udfolder ikke nøjere, hvad det betyder, slet ikke for syndens vedkommende. Han fortsætter i stedet med at påpege, at det han anser for at være en positiv fremhævelse af den skænkede første retfærdighed danner baggrund for den positive udfoldelse af den anden retfærdighed, som kommer i stand i samarbejde med den første. Først i forbindelse med den anden retfærdighed møder vi korset, påpeger Holm. Det er her, i dødeligheden af kødet, i næstekærligheden og i ydmygheden over for Gud, at den kristne er et eksempel og formes i Guds billede (Holm, 2006, 64).

³¹ Holm (2006), 63: "Sie ist der Gerechtigkeit Gottes gleich, die wiederum dem Glauben gleich ist, das heisst, dem Glauben, mit dem der Gerechte lebt".

Konklusionen er, at "den første retfærdighed udtrykker Kristi gerning, den anden retfærdighed den kristnes gerning".³² Den anden retfærdighed er modstykket til menneskets egen aktuelle synd, skriver Bo Holm. Her er den kristne på én gang delvis synder og delvis retfærdig, *simul partim iustus et partim peccator*, understreger han, men igen undlader han at forklare, hvad det vil sige. I stedet skriver han, og pointerer dermed retfærdighedsperspektivet, ikke syndsperspektivet: "Her kan den kristne stille sine lemmer til rådighed for retfærdigheden, så helliggørelsen opstår".³³ Holm hæfter sig ved, at ægteskabsbilledet i sermønen er langt mere udfoldet end tidligere. Nu betones og beskrives udvekslingen mellem brud og brudgom og udvides til at indbefatte forholdet til Næsten. I selvhængivelse efter Kristi eksempel skal mennesket leve til glæde for Næsten. Troen, som blev givet passivt som en Guds gave til den kristne i den første retfærdighed, genfindes her som en menneskelig aktivitet. Bo Holm understreger Luthers markering af, at det er Kristus, der handler i den troende, så talen om aktivitet ikke får en synergistisk karakter. Og også at Luther påpeger, at retfærdigheden er indgydt udefra, og derfor ikke "er menneskets ejendom, men er den uomgængelige basis for menneskelig aktivitet".³⁴ Men igen udfolder han hverken, hvad det vil sige, at det er Kristus, der handler, og hvordan det forholder sig til talen om 'menneskelig' aktivitet, eller hvordan talen om en fremmed retfærdighed udefra, *iustitia aliena ab extra*, som netop ikke er en menneskelig egenskab, bliver en basis for igen: 'menneskelig' aktivitet. Bo Holm slutter i stedet af med at understrege, at troen, som før var forsøgelse, nu er gave fra Gud og gave til Gud. Reciprocitetens renhed er her etableret og ambivalensen er fjernet. Samarbejde, *Cooperatio* som frelsens forudsætning er afvist, og er – og her har vi den nævnte omrokering i retfærdiggørelsen – flyttet om på konsekvens-siden (Holm, 2006, 67).

Den nye Luther: Galaterbrevskommentaren 1519

Det sidste eksempel på Bo Holms Luthertolkning, der skal medtages i denne sammenhæng, er hans fortolkning af Luthers Galaterbrevskommentar fra 1519. Her får man også, qua materialet, Paulusperspektivet med ad bagvejen.

³² Holm (2006), 64: "die erste Gerechtigkeit druckt die Tat Christi aus, die Zweite Gerechtigkeit die Tat des Christen".

³³ Holm (2006), 64: "Hier kann der Christ seine Glieder der Gerechtigkeit zur Verfügung stellen, damit es zur Heiligung kommt".

³⁴ Holm (2006), 66: "das Eigentum des Menschen ist, sondern die unumgängliche Basis für menschliche Aktivität".

Bo Holm påpeger, at Galaterbrevskommentaren – med urette – er et lidt overset værk i Lutherforskningen. Det skyldes måske, at den er skrevet lige før de store reformatoriske hovedskrifter, som fortrinsvis påkalder sig opmærksomhed.³⁵ Men, som Holm skriver, som baggrund for en undersøgelse af forudsætningen for den positive artikulation af den kristnes liv, er den meget velegnet (Holm, 2006, 71). Han forholder sig til en række udvalgte tekststeder i Luthers bog, nemlig hans kommentar til Gal 1,4; 2,16; 2,19-20; 3,7 og endelig kommentaren til 5,13-24.³⁶ I alt fylder Holms gennemgang 33 sider, dvs. det er en forholdsvis kort præsentation af Luthers tekst. Bo Holm hæfter sig først og fremmest ved den indledningsvise stærke betoning af opstandelsen, som kommentaren rummer. Han er klar over, at det naturligvis skyldes Galaterbrevsteksten selv (Gal 1,1), men bemærker samtidig, at der på dette punkt ikke er lighed mellem den tidligere Galaterbrevsforelæsning 1516-17 og så teksten her. I forelæsningen krydshenviser Luther til Rom 4,25, men ikke til Gal 2,20 om Kristus, der bor i den troende. Og det vil sige, konkluderer Bo Holm, at det kun er i kommentaren, at vi finder en nær forbindelse mellem opstandelse og

³⁵ Rudolf Mau, "Liebe als gelebte Freiheit der Christen. Luthers Auslegung von G 5,13-24 im Kommentar von 1519", *LuJ* 59 (1992), 11-37 (11).

³⁶ Gal 1,4: "som for at udfri os af den nuværende, onde verden gav sig selv hen for vore synder, efter vor Guds og Faders vilje", DaO 1948. Gal 2,16: "Men da vi ved, at ingen bliver retfærdiggjort af lovgerninger, men kun ved tro på Kristus Jesus, så har også vi sat vor tro til Kristus Jesus, for at vi måtte blive retfærdiggjorte af tro på Kristus og ikke af lovgerninger, thi af lovgerninger vil intet menneske blive retfærdiggjort", DaO 1948. Gal 2,19-20: "Thi ved loven er jeg død for loven, for at jeg kan leve for Gud. Med Kristus er jeg korsfæstet. og det er ikke længere mig, der lever, men Kristus lever i mig; og det liv, jeg nu lever i kødet, det lever jeg i troen på Guds søn, som elskede mig og gav sig selv hen for mig", DaO 1948. Gal 3,7: "Derfor skal I vide, at de, som er af tro, de er Abrahams børn", DaO 1948. Gal 5,13-24: "I blev jo kaldet til frihed, brødre, kun må friheden ikke blive en anledning for kødet; men tjen hverandre i kærlighed! Thi hele loven er opfyldt i et eneste bud, nemlig dette: 'Du skal elske din næste som dig selv'. Men dersom I bider og æder hverandre, da tag jer i agt, at I ikke bliver fortæret af hverandre. I skal vandre i Ånden, siger jeg, så vil I ingenlunde fuldbyrde kødets begæring. Thi kødet begærer mod Ånden og Ånden mod kødet; de to ligger nemlig i strid med hinanden, så I ikke kan gøre det, som I gerne vil. Men drives I af Ånden, er I ikke under loven. Og kødets gerninger er åbenbare, såsom: utugt, urenhed, løssagtighed, afgudsdyrkelse, trolddom, fjendskaber, kiv, nid, hidsighed, egen nytte, splittelser, partier, misundelse, drukkenskab, svir og deslige, og jeg siger jer forud, som jeg før har sagt, at de, der øver sådanne ting, skal ikke arve Guds rige. Men Åndens frugt er kærlighed, glæde, fred, langmodighed, mildhed, godhed, trofasthed, sagtomhed, afholdenhed. Mod sligt er loven ikke. Og de, som hører Kristus til, har korsfæstet kødet og dets lidenskaber og begæring."

antropologi.³⁷ Her finder man således, mener han, støtte for antagelsen af den teologiske forskel på den præreformatoriske og den reformatoriske Luther. Hos den præreformatoriske Luther er forholdet mellem kristologi og antropologi fortrinsvis bundet til Jesu korsdød. Holm understreger dog, at han godt ved, at man også i kommentaren finder eksempler på en forbindelse mellem den troendes død og Jesu død, dvs. at det, han kalder det negative, ikke er forsvundet på trods af etableringen af opstandelsen som positivt udgangspunkt:

"Henvisningen til denne i dobbelt forstand snarere positive tone i Luthers skrifter skal dog ikke forstås i den retning, at enhver forbindelse til den unge Luther dermed skulle være afbrudt [...] Etableringen af et tydeligt og selvstændigt positivt udgangspunkt udelukker ikke, at synspunktet ikke også kunne udtrykkes gennem negationen".³⁸

Derefter knytter han an til Luthers kommentar til Galaterne 1,4, der er en del af indledningen til Galaterbrevet, og kalder den en "forudsætning for den positive artikulation af det kristne liv".³⁹ Essensen er, at retfærdiggørelsen her fremhæves som initialhandling, som han udtrykker det:

"Når udfoldelsen ikke tager sit udgangspunkt i den bodfærdiges fornedrelse, men i stedet i forståelsen af Kristi død som selvhængivelse, så ændrer mulighedsbetingelserne for en udtrykkelig positiv forståelse af den kristne eksistens sig".⁴⁰

Luther understreger i teksten her, siger Holm, at troen på Kristus består i, at modtage den som gave (min understregning) og gøre den til sin egen. Og

"denne modtagelse bliver forstået som så intim, at såvel Gal 2,20 som Rom. 8,16 bliver inddraget med henblik på dens beskrivelse: "Denne tro

³⁷ Spørgsmålet er, om ikke Rom 4,25 er et antropologisk udsagn: "Der blev givet hen for vore overtrædelsers skyld og opvakt for vor retfærdiggørelses skyld"?

³⁸ Holm, 2006, 74: "Der Verweis auf diesen im doppelten Wortsinn eher positiven Ton in Luthers Schriften darf jedoch nicht in die Richtung verstanden werden, dass jegliche Verbindung zum jungen Luther damit unterbrochen wäre [...] die Etablierung eines deutlichen und selbständig positiven Ausgangspunktes schliesst nicht aus, dass die Position nicht auch durch die Negation ausgedrückt werden könnte".

³⁹ Holm, 74: "Voraussetzung für die positive Artikulation des christlichen Lebens".

⁴⁰ Holm, 75: "Wenn die Entfaltung nicht ihren Ausgangspunkt in der Erniedrigung des Bussfertigen nimmt, sondern im Verständnis vom Tod Christi als Selbsthingabe, so ändern sich die Möglichkeitsbedingungen für ein ausformuliertes positives Verständnis des Daseins des Christen".

retfærdiggør dig; den bevirker, at Kristus bor, lever og regerer i dig (Gal 2,20). Den er åndens vidnesbyrd, som indgiver vor ånd, at vi er Guds børn (Rom 8,16)"".⁴¹

Og Holm konkluderer, at:

"fremhævelsen af Kristi selvhengivelse (min understregning) for den enkelte kristne giver Luther bedre muligheder for at udtrykke nyskabelsen på en anden måde end gennem negationen"⁴².

Stedet viser ifølge Holm, at verbet *do*, at give, og substantivet *donum*, gave, nu etablerer sig som nøgleord for soteriologien.

Gal 2,16ff. som kommentarens omdrejningspunkt

I kommentaren til Gal 2,16 opridser Luther to forskellige slags retfærdigheder, en ydre og en indre. Den ydre er gerningernes retfærdighed, mens den indre er nådens og troens retfærdighed. Den indre retfærdighed bliver til, idet mennesket fortvivler over den ydre og ydmygt og syndsbekendende vender sig mod Gud. Ifølge Holm fortsætter Luther her den tankegang fra Romerbrevsforelæsningsen, at menneskets del i Guds egenskaber, dets 'gudformethed' eller 'lighed med Gud' *deiformitas* eller *conformitas dei*, er ydmyghedens bagside.⁴³ Men i kommentaren til Gal 2,16 er det ifølge Holm anderledes end i Romerbrevsforelæsningsen, for her "bliver den negerende forståelse af evangeliet som annullering af skylden suppleret via en positionerende forståelse af evangeliet som 'gave' eller fællesskab"⁴⁴. Et andet sted i kommentaren til Gal 2,16, hvor man ligeledes kan iagttage forskellen mellem den præreformatoriske og den reformatoriske Luther, er

⁴¹ Holm, 75: "dieses Empfangen wird als so intim verstanden, dass sowohl Gal. 2,20 als auch Röm 8,16 zu dessen Beschreibung herangezogen werden: "Dieser Glaube rechtfertigt dich; er wird es bewirken, dass Christus in dir wohnt, lebt, regiert (Gal 2,20). Er ist das Zeugnis des Geistes, das er unserem Geist gibt, dass wir Kinder Gottes sind (Rom 8,16)"". I Luthers tekst står der flg. – og min danske oversættelse forholder sig mere hertil end til Bo Holms tyske version: "Haec fides te iustificat, Christum in te habitare, vivere et regnare faciet. Haec est testimonium spiritus, quod reddit spiritui nostro, quod simus filii dei" (WA 2, 458,24-26).

⁴² Holm, 75: "Die Hervorhebung des Sich-Hingebens Christi für den einzelnen Christen gibt Luther bessere Möglichkeiten, die Neuschöpfung anders als nur durch die Negation hindurch ausdrücken zu können".

⁴³ Holm henviser her til WA 56,329,30-330,5.

⁴⁴ Holm (2006), 78: "hier wird das negierende Verständnis des Evangeliums als Annullierung der Schuld ergänzt durch ein positionierendes Verständnis des Evangeliums als "Gabe" und Gemeinschaft".

ifølge Holm i måden retfærdigheden omtales på i henholdsvis Galaterbrevsforelæsningsen og i Galaterbrevskommentaren. Begge steder defineres retfærdigheden ud fra det klassiske udsagn om 'at give enhver sit', *reddere unicuique, suod suum est*, men den måde, hvorpå afkald og socialitet indgår i definitionen, er forskellig. I 1516/17 er det altafgørende for Luther at understrege, at kun Kristus kan give Gud, hvad Guds er. Derfor er menneskets medvirkende rolle begrænset til forestillingen om forsagelse og udtrykt vha. det juridiske begreb om *cessio bonorum*, der vil sige, at man giver afkald på alt, hvad man ejer og har. Denne model tillader ifølge Holm kun i meget begrænset omfang en forestilling om den retfærdiggjorte som en, der yder noget i en social sammenhæng. I 1519, derimod, har Luther nemmere ved at tildele mennesket en positiv rolle, og han fokuserer derfor på, at mennesket ved syndsbekendelsen ikke bare giver afkald, men giver en gengave, idet det giver Gud æren. Her er ydelse fra menneskets side medtænkt, skønt bundet sammen med forsagelse (det at give Gud æren er forbundet med at give afkald på den selv), og dermed er der skabt plads til en forestilling om den retfærdiggjorte menneske som et socialt, givende væsen. Som Bo Holm udtrykker det:

"Den menneskelige selvhengivelse til Gud er dermed ikke en selvopgivelse, men kan forstås på en positiv måde"⁴⁵.

Bo Holm griber nu fat i Luthers egen inddeling af gerningerne i fire forskellige slags. Han konstruerer for overskuelighedens skyld, velvidende, at den slags konstruktioner altid er risikable, et skema, en taksonomi, der skal forsøge at indfange det, BH kalder Luthers binære tankegang, altså hans tænkning i par eller dobbeltheder. Fx indre/ydre, lov/nåde, begær/ånd og synd/helbredelse. Det er fortrinsvis indre/ydre i kombination med synd/retfærdighed, der er gennemgående i systematiseringen. Her beskrives 1) den, der ikke kender loven og derfor gør lystfulde gerninger, 2) den, der kender loven og derfor tøjler sin lyst, men hader det, 3) den, der elsker loven, men rummer en kødelig modstand imod dens bud og 4) den, der elsker og opfylder loven frivilligt. Kategori 4 hører det fremtidige liv til, skønt der sker en begyndelse i dette liv, kategori 1 og 2 beskriver en tilværelse udenfor nåden. Kategori 3 beskriver livet i nåden. Det er karakteriseret ved indre og ydre retfærdighed samtidig med ydre synd, siger Holm, idet han dog indskærper, at denne ydre synd ikke er ren synd, men

⁴⁵ Holm (2006), 81: "Die menschliche Selbsthingabe an Gott ist damit nicht eine Selbstaufgabe, sondern kann auf eine positive Weise verstanden werden".

snarere er ydre kamp mod synden. Kampen er ikke bare en retrospektiv kamp mod synd, død og djævel, men er samtidig – prospektivt – den guddommelige retfærdigheds nedstigning fra himlen til jorden. Og her pointerer Holm så inkarnationens nødvendighed og Kristi betyding:

"Den rette Kristusforståelse omfatter altså dels troen på, at hans selvhengivelse overgår alle andre, dels at hans selvhengivelse til Gud samtidig er udtryk for hans selvhengivelse til den troende (WA 2,458,1-8). Det er Kristustroen, som retfærdiggør, og samtidig bevirker den, at Kristus tager bolig i den troende (WA 2,458,24f.). Kun denne tro skaber frelsesvisheden, og den skaber vished i det øjeblik, den bliver erkendt".⁴⁶

Nærmere forklaringer af eller overvejelser – ud over citatet – over, hvad forholdet er mellem Kristusforståelse og tro, og hvordan man skal forstå talen om Kristi tilstedeværelse i den troende, får man dog ikke.

I fortolkningen af Luthers kommentar til Gal 2,19f. og 3,7 hæfter Bo Holm sig ved begrebsparrene ånd og bogstav, *spiritus et littera*, og sag og ord, *res et verbum*. *Spiritu et littera* i 2,19, siger han, betyder faktisk det samme som *res et verbum* i 3,7. Begge begrebspar skal beskrive, at det bogstavelige forhold til verden er uegentligt, et tegn, en beskrivelse, det åndelige forhold til verden er egentligt, det betegnede, deltagelse.⁴⁷ Pointen er, at troen er udtryk for den nye åndelige virkelighed, som skænkes af Gud i

⁴⁶ Holm (2006), 84: "Das rechte Christusverständnis umfasst somit teils den Glauben daran, dass seine Selbsthingabe alles andere übertrifft, teils, dass seine Selbsthingabe an Gott gleichzeitig Ausdruck seiner Selbsthingabe an den Glaubenden ist (WA 2,458,1-8). Es ist der Christusglaube, der rechtfertigt, gleichzeitig bewirkt dieser, dass Christus im Glaubenden einzieht (WA 2,458,24f.). Nur dieser Glaube schafft die Heilgewissheit, und sie schafft Gewissheit im gleichen Moment, wie sie erkannt wird".

⁴⁷ Holm (2006), 87. Bo Holm henviser her til en tredje sammenhæng, der antyder en forskel mellem 1516/17 og 1519, nemlig synet på forholdet mellem tegn og det betegnede i henh. forelæsnningen over og kommentaren til Gal 2,19. Her trækker Holm på Ernst Bizers fortolkning – uden at nævne den skarpe og klare kritik, der er rettet imod netop dette punkt hos Steffen Kjeldgaard-Pedersen, *Gesetz, Evangelium und Busse. Theologiegeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann Agricola (Eisleben) und Martin Luther*, (Leidenm: E.J. Brill 1983), 348ff. Forskellen korresponderer ifølge Holm med ændringen i reciprocitetens ambivalens: "Die Verdeutlichung derjenigen Reziprozität, die im Gesetz beinhaltet ist, scheint eine Voraussetzung für die positive Einarbeitung der Gegenseitigkeit in das Verständnis des Evangelium und Christi zu sein", Holm (2006), 88.

Kristus (Holm, 2006, 89). Det er vigtigt at forstå, at der ikke bare er tale om en hermeneutisk pointe, men om en reel begivenhed:⁴⁸

"Først i det øjeblik, hvor mennesket bliver omfattet af denne nye virkelighed, kan han forstå verden på den rette måde. Retfærdiggørelsen og hermeneutikken kan ikke skilles fra hinanden. Dog er det ikke uden betydning, at – selvom retfærdiggørelsens nye virkelighed allerførst manifesterer sig som en ny selvforståelse – denne nye selvforståelse kun er mulig under forudsætning af den nye virkelighed og ikke bare udgør den nye virkelighed i sig selv".⁴⁹

Bo Holm slutter sin gennemgang af med at argumentere for, at hans bogs 'økonomiske ramme' viser sig at være i fin overensstemmelse med Luthers udsagn. Forholdet mellem Gud og menneske kan ikke restaureres ved Guds velvilje, *favor Dei*, alene. Kun idet velviljen ledsages af en konkret social handling, 'gaven', *donum Dei*, bliver den nye virkelighed etableret. Og kun der, hvor denne nye frelsende virkelighed bliver tematiseret positivt som en modtaget 'gave' kan mennesket indtage en positiv rolle:

"Han [dvs. mennesket] bliver over for Gud igen indsat i den guddommelige gensidighed og kan 'give' i forhold til Næsten uden distancerende beregning, fordi spørgsmålet om fordelens forsvinder i det øjeblik, hvor fordelens fra begyndelsen er givet forud".⁵⁰

Holm beskriver også den troendes liv på følgende måde: I mødet med Kristus modtager den troende retfærdighedens 'gave' og kan retfærdiggjort bekæmpe kødets begær (Holm, 2006, 88). Spørgsmålet er bare, hvad ordet 'gave' helt præcist dækker over: Retfærdigheden? Troen? Kristus? Det står der ikke mere om, selvom det er afhandlingens omdrejningspunkt.

⁴⁸ Bemærkningen er ment som en kommentar til Karin Bornkamms fortolkning af Gal.komm. og til hendes afhængighed af Gerhard Ebeling.

⁴⁹ Holm (2006), 90: "Erst in dem Augenblick, in dem der Mensch von dieser neuen Wirklichkeit umfassen wird, kann er die Welt auf die rechte Weise verstehen. Die Rechtfertigung und die Hermeneutik lassen sich nicht voneinander trennen. Es ist jedoch nicht ohne Bedeutung, dass – obwohl sich die neue Wirklichkeit der Rechtfertigung zu allererst als ein neues Selbstverständnis manifestiert, dieses neue Selbstverständnis nur möglich ist unter der Voraussetzung der neuen Wirklichkeit und nicht nur bereits die neue Wirklichkeit an sich darstellt".

⁵⁰ Holm (2006), 90: "Diese wird Gott gegenüber wieder in die göttliche Gegenseitigkeit eingesetzt und kann dem Nächsten gegenüber "geben" ohne distanzierendes Kalkül, weil die Frage nach dem Vorteil in dem Moment verschwindet, wo der Vorteil von vorne herein im Voraus gegeben ist".

Galaterbrevet kap. 5

Kommentaren til Galaterbrevets kapitel 5 er interessant for så vidt som vi nu her står over for den Paulustekst, der handler om friheden og kærligheden og således om det nye liv. Den tekst, som også Troels Engberg-Pedersen tog udgangspunkt i: Etikdens tekst. Spørgsmålet er, hvordan der tales om det nye liv ifølge Luthers Paulusfortolkning?

Bo Holm hæfter sig først og fremmest ved perikopen 5,13-24, som handler om kærligheden. Perikopen indledes med en henvisning til den rette forståelse af den kristne frihed: "I kærligheden kan mennesket nu frit og vedvarende uden loven omsætte loven i gerninger"⁵¹. Denne ideelle kærlighed, siger Holm, som mennesket nu er fri til at udleve, er ikke forankret i den totale uselviske hengivelse, men i videregivelse af det modtagne (Holm, 2006, 92). Og det betyder igen, at Luthers forståelse af nyskabelsen rækker ud over syndernes forladelse. Den handler om at gøre vel mod næsten.

Bo Holm placerer her den kristne inden for sin tidligere konstruktion af gerningernes taksonomi i forbindelse med kommentaren til Gal 2. Man må tage højde for, siger han, at den troende er både åndelig og kødelig og således beskrive ham i en chiastisk bevægelse: Som åndelig er han under kategori 3 som en, der elsker loven, men rummer en kødelig modstand imod den, og som kød er han under kategori 2 som den, der kender loven og derfor tøjler sin lyst, men hader det. Denne

"flerleddede simultanitet i beskrivelsen af den kristne udtrykker ikke kun den kristnes fortsatte syndighed, men i mindst ligeså høj grad den påbegyndte retfærdighed".⁵²

Som åndeligt menneske er den troende befriet fra loven til tjeneste for næsten og har kærligheden i sit hjerte som en ny indre følelse, *affectus* (Holm, 2006, 95). Kærlighedens kriterium findes ingen andre steder end i den enkeltes hjerte, *sicut teipsum*, "som dig selv", det vil sige på sin egen erfaring skal man bedømme, om man udfører kærlighedens gerninger. Ergo gør "som dig selv, *sicut teipsum* [...] den retfærdige til sin egen bedste

⁵¹ Holm (2006), 92: "In der Liebe kann der Mensch nun frei und nachhaltig ohne das Gesetz das Gesetz in Werke umsetzen".

⁵² Holm (2006), 93: "mehrgliedrige Simultanität in der Beschreibung des Christen drückt nicht nur die fortgesetzte Sündhaftigkeit des Christen aus, sondern mindestens in ebenso hohem Masse die begonnene Gerechtigkeit".

lærer".⁵³ Man kan ikke på deres udseende bedømme om gerningerne udspringer af kærligheden eller af loven, "forskellen består alene i, at gerningerne enten bliver gjort for Næstens skyld eller for ens egen persons skyld".⁵⁴ Således kan den kristne ved at mærke efter, om han virkelig i sit indre alene og udelukkende stræber efter det, som tjener næsten, bedømme, hvor store fremskridt han gør som kristen. Og, konkluderer Bo Holm,

"denne selvprøvelse vil imidlertid også altid åbenbare, at kærligheden er langt fra at være opfyldt. Hvis der bare er et eneste menneske, som kærligheden ikke omfatter, så er mennesket intet (*iam nihil es*)".⁵⁵

Alt dette betyder, konkluderer Bo Holm, at den troende adskiller sig fra den ikke-troende derved, at han i kraft af troen lever i den kristne kærlighed og således opfylder loven, som er indeholdt i den gyldne regel. Den ikke-troende, derimod, er på ulykkelig vis spændt ud mellem den naturlige lov og selvkærligheden. For den troende gælder det, siger Holm, at selvom han rummer en chiasatisk simulbestemmelse (jf. ovenfor), så er denne indlejret i en positiv ramme. Luther bruger eksemplet med en syg mand, der skal helbredes, og billedet med morgenrøden, som det, der er midt imellem nat og dag, men er på vej til at blive dag, til at beskrive at "det er den endeligt indsættende fuldstændige helbredelse, som overhovedet gør dobbeltbestemmelsen mulig".⁵⁶ Det prospektive aspekt af kristenlivet har overtaget og lægger det retrospektive ind under sig:

"Luther afviser kun muligheden af en fuldstændig realisering af syndfriheden og ikke den principielle mulighed, at mennesker kan føre et i høj grad syndfrit liv".⁵⁷

⁵³ Holm (2006), 96: "*sicut teipsum* macht den Gerechtfertigten zum besten Lehrer seiner selbst".

⁵⁴ Holm (2006), 96: "die Unterschied besteht alleine darin, dass die Werke entweder um des Nächsten willen oder um der eigenen Person willen getan werden".

⁵⁵ Holm (2006), 97: "diese Selbstprüfung wird jedoch immer auch offenbaren, dass die Liebe weit davon entfernt ist, erfüllt zu werden. Gibt es auch einen einzigen Mensch, den die Liebe nicht umfasst, so ist der Mensch nichts (*iam nihil es*)".

⁵⁶ Holm (2006), 98: "es ist die schliesslich einsetzende vollständige Heilung, die die Doppeltbestimmung überhaupt erst möglich macht".

⁵⁷ Holm (2006), 99: "Luther lehnt nur die Möglichkeit einer vollständigen Realisierung der Sündlosigkeit ab und nicht die prinzipielle Möglichkeit, dass der Mensch ein in einem hohen Masse sündenfreies Leben führen kann".

Det vil sige, at mennesket rummer synd indtil døden, men at det qua troen ikke ligger under for den og heller ikke nødvendigvis giver efter for den. Og Bo Holm konkluderer, at parænesen forstået som opfordringen til at gøre lovens gerninger, derfor i grunden ikke er nødvendig for de kristne mere, for de gør dem helt frivilligt og spontant. Kun fordi de stadig rummer en synd, der dagligt skal bekæmpes og smides ud, spiller formaningen om at afholde sig fra synden en rolle som hjælp for troen:

"Troen vil nemlig, når den bliver født i mennesket, stille sig selv den opgave at bekæmpe den tilbageblevne synd i kødet. Her bliver der en vis funktion tilbage for parænesen".⁵⁸

Bo Holm slutter af med at henvise til billedet af de to slags surdej i kommentaren til Gal 5,9, den gamle og den nye surdej, hvor den nye har overtaget i forhold til den gamle. Billedet egner sig ifølge Holm fortrinligt til at udtrykke flere ting, både at foreningen mellem Kristus og den kristne er den nødvendige forudsætning for retfærdiggørelsen, og at der både er og især med tiden skabes en nødvendig sammenhæng mellem indre og ydre menneske:

"I billedet af surdejen bliver sammenhængen mellem den retrospektive *mortificatio*-dimension og den prospektive *vivificatio*-dimension særligt tydelig, for syrningen udtrykker som sådan en fremadrettet proces".⁵⁹

Den nye Paulus og den nye Luther

Sammenfatter vi resultaterne af Bo Holms Luthertolkning og sammenligner dem med indsigterne fra den nye Paulusforskning, så bliver det hurtigt klart, at der kan skabes god overensstemmelse mellem de to, sådan som Bo Holm også selv mener. Ikke at der ikke er forskelle mellem det paulinske og det lutherske univers, der præsenteres, men forskellige – og afgørende – grundindsigter harmonerer: Det kristne menneske er ved troen gjort retfærdigt og kan principielt føre et syndfrit liv. Troen bevirker, at han står i kærlighedens tjeneste og gør lovens gerninger og ved at blive mindet om

⁵⁸ Holm (2006), 100: "Der Glaube will nämlich, wenn er im Menschen geboren wird, sich selbst die Aufgabe stellen, die verbleibende Sünde im Fleisch zu bekämpfen. Hier verbleibt die Paränese eine gewisse Funktion".

⁵⁹ Holm, 2006, 101: "im Bild vom Sauerteig wird der Zusammenhang zwischen der retrospektiven *mortificatio*-Dimension und der prospektive *vivificatio*-Dimension besonders deutlich, denn die Säuerung drückt als solche einen in die Zukunft gerichteten Prozess aus".

buddene (parænesen) kan han få styrke til at holde sig fri af den synd/det begær/den kødelighed, han rummer. Skønt det kristne menneske ikke er det perfekte menneske før i det evige liv, er han altså et bedre menneske end de ikke-kristne. Det ellers negative lutherske menneskesyn, der pointerer, at alle mennesker, også de kristne, er syndere, bliver her korrigeret og nuanceret i, hvad Bo Holm betegner som en 'positiv' retning: Retfærdiggørelsen tænkes fortrinsvis processuelt. Selvom det kristne menneske endnu ikke er sluppet fri af synden, er han ifølge de nye læsninger blevet et godt menneske, der – hvis han gør sig umage, jf. Engberg-Pedersens Paulusfortolkning – kan tøjle synden. Hans etiske muligheder er helt anderledes end de vantro medmenneskers. Fordi han er styret af troen, som er virksom i kærlighed, er han i stand til for det meste at gøre vel mod sin næste og undlade at sætte sig selv i centrum. Han er et velfungerende socialt væsen.

Læser man videre i Holms bog, så viderefører han grundtrækkene i ovenstående fortolkning i forbindelse med en række andre centrale Luther-tekster, fx skriftet om de gode gerninger 1520, om et kristenmenneskes frihed 1520 og skriftet mod Latomus 1521. Pointen er – med forskellige nuancer – langt hen ad vejen den samme: Luther er efter 1519 i stand til at tale meget mere positivt om den kristne end tidligere og det hænger, som Bo Holm formulerer det, sammen med, at han nu fokuserer på kristologiens gaveaspekt. Det centrale nu er tillid til det Guds ord, der forkynnder, at Guds straf ikke er fremtiden, men fortiden, og at det betyder frelse og ikke fordømmelse (Holm (2006), 102). Døds-, undergangs- og tilintetgørelsesaspektet er trængt i baggrunden og retfærdiggørelsen ses ikke længere kun som en redning (= synderens forladelse hos den unge Luther), men også som en mulighed for et fremtidigt aktivt liv i forhold til omverden (= socialitet hos den ældre Luther).

Fortolkningen er uden tvivl værd at gennemtænke, og den knytter an til bestemte træk i Luthers tekster, som understøtter ærindet. Men går man det nøje efter, efterlader bogen dels en række ubesvarede spørgsmål, dels findes der i Luthers tekster udsagn, som enten underbetones eller slet ikke inddrages. I sermønen om den dobbelte retfærdighed blev der bl.a. gået let hen over følgende tre ting: 1) synden i den retfærdige 2) Kristus som den handlende i den troende og 3) retfærdighedens fremmedhed. Disse emner kommer Luther også ind på i Galaterbrevskommentaren, men heller ikke her går Holm i dybden med dem. Holms gennemgang af kommentaren rejser to uafklarede spørgsmål, som skal danne udgangspunkt for det følgende.

Man sidder først og fremmest tilbage med spørgsmålet om, hvor synden bliver af? Hvad betyder det fx, når Luther siger (Holm anførte selv citatet), at hvis der bare er én eneste, som ikke er omfattet af kærligheden, så er

man intet, *iam nihil es?*⁶⁰ Her synes al tale om proces og fremadskriden at være fuldstændig udelukket. Holm gav i sin gennemgang udtryk for, at det kristne menneske havde en fortsat synd, der gjorde, at han rummede både paradoks og simultanitet, men disse forestillinger synes at være forsvundet i den ensidigt vækstprægede konklusion om det nye liv. Synden er her blevet til en fare, en trussel, men ikke den intethed, der er retfærdighedens modsætning, og som skaber simultan totalitet (*totus-totus*) og paradoksal tilstedeværelse?

Efter endt læsning af Holms bog, står det ligeledes åbent, hvad troen er. Holm siger, at troen på Kristus skal modtages som gave og gøres til menneskets egen, og at denne begivenhed er 'intim'. Hvordan skal det forstås? Hvad er troen egentlig? Er den en følelse, en forståelse, en bevægelse? Er den menneskets eller Guds? Hvordan ser den ud? Det er især tydeligt, at Holm mener der er korrespondance mellem tro og 'forståelse', men det står ikke klart hvilken, ligesom det heller ikke stod helt klart hos Troels Engberg-Pedersen. Holm taler eksplicit om troen som en 'ret Kristusforståelse', der skal 'erkendes' for at skaffe frelsesvished,⁶¹ og dertil kommer afsnittet, hvor Holm påpeger, at den nye åndelige virkelighed, som troen er, først og fremmest manifesterer sig

som en ny 'selvforståelse'.⁶² Det minder om den måde Engberg-Pedersen talte om troen på i sin Galaterbrevsfortolkning: Han kaldte også troen en selvforståelse, en viden eller en egentlig identitet som rationelt væsen. Hvad ville Bo Holm sige til disse beskrivelser overført på Luther? Sammenligner man Holms konklusion vedr. det nye liv med Engberg-Pedersens tale om samme med henvisning til Gal 5,13ff., så ser det i begge tilfælde ud, som om troen er noget mennesket har og bruger til at holde sig på ret køl. Men samtidig med alt det understreger Holm – i et opgør med en såkaldt hermeneutisk fortolkning af retfærdiggørelsen – at troens nye virkelighed ikke bare er forståelse og erkendelse, men er mere end det, nemlig en virkelighed, der omslutter eller skaber den nye forståelse. Her peger han således ud over den snævre antropologiske opfattelse af troen.

Det teologiske begreb om 'gaven', *donum*, hænger tæt sammen med trosbegrebet. Bo Holm kalder gaven, der skænkes i tro 'en konkret social handling', der går ud over Guds *favor*, hans velvilje, og han betegner den også 'den nye frelsebringende virkelighed'.⁶³ Dermed er der skabt

⁶⁰ WA 2, 579,34 og Holm (2006), 97.

⁶¹ Holm (2006), 84.

⁶² Holm (2006), 90.

⁶³ Holm (2006), 90.

forbindelse både til retfærdigheden og Kristus, men helt præcist hvilken står hen i det uvisse. Endelig peger den uklare fremstilling af synden og troen på spørgsmålet om Kristi rolle. Selvom Holm fremhæver kristologiens gaveaspekt, der skænkes i tro, som det afgørende hos den senere Luther, siges der i hans gennemgang forbløffende lidt om Kristus. Det pointeres, at Kristus og hans forening med den kristne i troen er nøgle til det hele, men længere end til at sige det, kommer Holm ikke. Forklaring eller uddybning leder man forgæves efter.

En anden ny Luther

For nu at nærme sig en forståelse af Luthers tekst, der kan præsenteres som modspil til Holms, må posen rystes, og Luthers tekst nærlæses. Udgangspunktet må være, hvad han egentlig siger om det kristne liv, det såkaldt 'nye liv' i Galaterbrevskommentaren?

Galaterbrevet er fra Paulus' side en fortale for den kristne frihed. Det fastslår Paulus både i Gal 2,4 og i Gal 5,1. Det er den frihed, som de kristne har i Kristus, der er det centrale. Det hæfter Luther sig også ved og understreger, at friheden fås i Kristus:

"Det er nemlig den frihed, som han roser sig af, at vi har i Kristus, at vi slet ikke er bundet til nogen ydre gerning, men vi er frie over for hvad som helst, hvem som helst og hvornår og på hvilken som helst måde, undtaget der hvor den broderlige kærlighed og freden bliver krænket, som det står i Rom 13,8: I skal ikke være nogen noget skyldig ud over at I skal elske hinanden".⁶⁴

Og han konkluderer "thi kun Kristustroen er nødvendig".⁶⁵ Men igen må man spørge: Hvad er så den mere præcise forståelse af synden, troen, gaven og Kristus i forbindelse med det nye liv i frihed? Det er det, det gælder om at få fat på.

Synden

Det er ikke så meget det, Luther siger om synden i det menneske, som aldrig har hørt om Kristus, der er i fokus. Det er mere, hvordan han forstår syndens fortsatte tilstedeværelse i den troende kristne. At den er der, er der

⁶⁴ WA 2, 478,37-40: "Est enim libertas ista, quam in Christo nos habere gloriatur, quod nulli prorsus uni exteriori operi sumus allegati, sed liberi in quodlibet, ad quemlibet, quocunque tempore et modo, nisi ubi fraterna charitas et pax offenditur, sicut Rom 13,8 nulli quicquam debeatis, nisi ut invicem diligatis".

⁶⁵ WA 2, 485,22-23: "sola enim fides Christi necessaria est".

enighed om, men hvordan den er der, er kilde til divergens. Holm henviser til billedet med surdejen, der langsomt gennemsyrer det hele og fremhæver dermed det voksende, horisontale billede af syndens tilstedeværelse og langsomme uddrivelse, som man kan finde i Luthers tekst. Men det mere vertikale, om man vil, eller paradoksale billede af syndens fortsatte tilstedeværelse finder man også. Vi så det der, hvor Luther sagde, at er der bare den mindste smule ufuldstændighed i den enkeltes udlevelse af kærligheden, *iam nihil es*, "så er du intet". Og vi finder det også en række andre steder. Fx skriver Luther i kommentaren til Gal 2,17, at det nok påvirker en del mennesker, at Paulus her kan finde på at tale om, at den, der tror på Kristus og retfærdiggøres, ikke er en synder. "Der findes jo intet menneske uden synd", siger Luther, ikke engang Paulus selv (og her henviser han til, hvad han opfatter som Paulus' udsagn om sig selv i Rom 7 og 8).⁶⁶ Når der derfor tales om 'de retfærdige' i Skriften, siger Luther, så tales der ikke om mennesker, der er perfekte i sig selv, men om at de tilgives og anses for at være det i troen på Kristus, menneskers forsoner (WA 2, 495,10-13). Enhver lære om, at de døbt og bodfærdige ingen synd har bortset fra en svaghed eller en fristelse, er fordærlig, understreger Luther (WA 2, 495,15-16). Dette sidste er især vigtigt i forhold til Bo Holm, for er det ikke – i omskrevet form – lige præcis det, han kommer til at hævde, når han siger, at de troende i princippet kan leve en syndfri tilværelse, selvom de ikke når perfektionen før i det hinsides? Her er synden reduceret til at være netop dét: en svaghed eller en trussel. Luther hæfter sig selv ved paradoksaliteten i spørgsmålet om forholdet mellem synd og retfærdighed. "Hvordan", siger Luther, "kan de retfærdiggjorte i Kristus være både syndere og alligevel ikke syndere"?⁶⁷ Skriften taler om de retfærdige på begge måder og Luther henviser til en række eksempler på det fx 1. Johs. brev og Jobs bog (WA 2, 497,2-12). "Således er han på en gang retfærdig, på en gang synder. Hvem kan løse disse modsætninger, der står over for hinanden"?⁶⁸ Det forsøger Luther at svare på ved at henvise til, at den kristne både er ånd og kød. Der er to optikker, kan man sige:

⁶⁶ WA 2, 494,37-39, "[...] cum nullus sit hominum sine peccato [...]".

⁶⁷ WA 2, 496,38-497,1, "Quomodo in Christo iustificati non sunt peccatores et tamen sunt peccatores?"

⁶⁸ WA 2, 497,13-14, "Simul ergo iustus, simul peccator. Quis solvet has diversas contra se facies?"

"hvis du ser på troen, er loven opfyldt, synderne er tilintetgjort og der er ingen lov tilbage, Men hvis du ser på kødet, hvor der ikke bor noget godt, så tvinger du os til at bekende os som syndere, vi, der er retfærdige i ånden gennem troen".⁶⁹

Er ånden så en mere nobel, øvre del af menesket, mens kødet er den nedre usle part? Det får vi mere at vide om i kommentaren til Gal. 3,3: 'kød' er ikke, siger Luther her, menneskets nedre funktioner såsom fx. dets sanselighed eller dets begær, men kød "er alt det, som er uden for nåden og Kristi ånd".⁷⁰ Eller udtrykt på en anden måde: "Alt hvad der ikke kommer af troen, er kød".⁷¹ Ånd og kød, som de bruges her af Luther, er altså ikke blotte antropologiske bestemmelser, men er teologiske bestemmelser af menneskets forhold til og manglende forhold til Gud (og hermed forstår jeg ikke 'det teologiske' som en definition på noget, der ligger hinsides menesket, men som en definition, der siger noget andet end 'det antropologiske'). Den kristne er både i nåden og Kristi ånd, og er det ikke. Og det er ikke den nedre fysiske del af ham, der ikke er med i relationen, mens den øvre psykiske del er det. Det præciserer Luther i afsnittet, der er en kommentar til Gal 5,17, hvor han kommer ind på den klassiske antropologiske tre- eller todeling.

Han kritiserer her Hieronymus og Origenes for at anskue mennesket som et væsen sammensat af kød (nedre), sjæl (mellem) og ånd (øvre). Men, siger Luther, selvom en sådan tredeling kunne siges at blive støttet af 1. Thess 5,23, så er der ingen tvivl om, at Paulus forstår det sjælelige og det kødelige menneske som ét og det samme menneske. Ja Luther slår på, at man faktisk bør bevæge sig helt væk fra denne tredeling og hen imod, at hele mennesket, og mest af alt selve sjælen skal forstås som både ånd og kød.⁷² Han forsøger at illustrere, hvad det vil sige vha. en række, som han siger, af de 'groveste billeder', *crassissimae similitudines*, fx af en syg mand, der er ved at blive helbredt, eller den fremspirende morgenrøde midt mellem nat og dag (det billede hæfter Bo Holm sig ved) eller bedst vha.

⁶⁹ WA 2, 497,22-24, "Proinde si fidem spectes, lex impleta est, peccata destructa, nullaue lex superest: sed si carnem, in qua non est bonum, iam peccatores cogeri fateri eos, qui iusti sunt in spiritu per fidem".

⁷⁰ WA 2,509,22: "[...]carnem[...]accipi[...] pro omni eo, quod extra gratiam et spiritum Christi est".

⁷¹ WA 2,509,27: "Quicquid igitur ex fide non est, caro est".

⁷² WA 2,585,32f.: "[...] spiritum et carnem intelligo totum hominem, maxime ipsam animam".

den halvdøde i Luk 10,30ff., der blev hjulpet af den barmhjertige samaritaner. Og Luther konkluderer:

"Således er det samme menneske, den samme sjæl, den samme ånd i mennesket – fordi den er iblandet og smittet med kødets affekt – ånd, for så vidt han kender til hvad Guds er, og kød for så vidt han røres af kødets lokkemidler".⁷³

Og det er hele mennesket, der er på hver side, understreger Luther,

"hele mennesket elsker kyskheden og det samme hele menneske kildres af attråens tillokkelser. Det er to hele mennesker, og ét helt menneske"⁷⁴:

Således sker det, at mennesket kæmper med sig selv og er sin egen modstander, "han vil og vil ikke".⁷⁵ Og dette faktum, at mennesker bliver deres egen fjende, er et resultat af Guds nåde. Det er den måde, hvorpå nåden bekæmper synden, slutter Luther af.

Luther taler således både horisontalt om forholdet mellem synd og retfærdighed, sådan som Bo Holm hæfter sig ved, og vertikalt, om man vil, dvs. ud fra gudsforholdet. Det horisontale ser man mange steder bl.a. som Holm sagde, i forbindelse med billedet af morgenrøden, som er tættere på dagen end på nattens mørke. Og i den vertikale sammenhæng fastholdes simultaniteten ved fremhævelsen af den paradokse antropologi, der anfører helheder ved siden af hinanden: tro/retfærdighed og vantro/synd.

At det vertikale er der sagde Bo Holm jo også, kunne man her anføre, og ja, det er rigtigt, men det interessante og afgørende er, at det vertikale aspekt, det paradoksale og simultane blev nævnt, men ikke gennemtænkt og især, at det ikke kom med i Holms konklusion. Her overtog det horisontale og sanative billedet. Og det er ikke i overensstemmelse med den måde Luther taler om det nye liv på. Han afviste, som vi så, netop en måde at udtrykke sig på, der bagatelliserer synden i den kristne, og dermed negligerer vanskeligheden. Og de skarpe udtryk overses, der understreger, at den, der mangler det mindste i kærligheden, "er intet" eller med henvisning til Jak 2,10 siger, at den, der opfylder ét i troen, fordi "troen er hele lovens opfyl-

⁷³ WA 2, 586,4-7, "ita idem homo, eadem anima, idem spiritus hominis, quia affectu carnis mixtus et vitiatum est, quatenus sapit quae dei sunt, spiritus est, quatenus carnis movetur illecebris, caro est [...]".

⁷⁴ WA 2, 586,15-17, "Totus homo est qui castitatem amat, idem totus homo illecebris libidinis titillatur. Sunt duo toti homines et unus totus homo".

⁷⁵ WA 2, 586,17-18, "vult et non vult".

delse pga. Kristus, der har opfyldt den"⁷⁶, han opfylder det hele, hvorfor han omvendt, hvis han mangler ét i troen, har den i intet. Endelig er Luthers afrunding af kommentaren til Gal. 5,17 svær at få plads til i Holms univers. Her understreger Luther, at det ikke er så vigtigt, hvilken terminologi man bruger til at beskrive det hele med, hvis blot ikke meningen går tabt: Nemlig at der i mennesker er en kamp mellem ånd og kød, som forhindrer dem i opfylde loven helt, og derfor er de syndere så længe de lever i kødet og de har i enhver god gerning brug for Guds tilgivende barmhjertighed. For, og her citerer Luther Salme 143,2, "gå ikke i rette med din tjener, Herre, for ingen levende vil blive retfærdiggjort for dit åsyn".

Her kunne man fortsætte fremstillingen med en mere grundig overvejelse over den komplicerede antropologi, der er blevet præsenteret. Hvilket filosofisk person-begreb eller hvilken værensbestemmelse ligger bag Luthers måde at tænke på?⁷⁷ Det vil jeg dog af hensyn til artiklens længde ikke gå ind i, men i stedet vende opmærksomheden mod, hvad Luther siger om troen. Netop troen var jo det, der adskilte ånd og kød: "Alt, hvad der ikke kommer af troen, er kød". Troen var den ene af de to nævnte optikker, det var den, der skabte det rette gudsforhold og dermed retfærdighed. Troen er det, der gør et menneske til kristent, til et menneske, der er på én gang synder og retfærdig, og derfor er det også netop troen, som Holm sagde, der er 'nøglen' til det nye liv. Men hvordan skal troen mere præcist forstås hos Luther?

Troen

⁷⁶ WA 2,563,34-36, "[...] Fides enim plenitudo omnium legum est propter Christum impletoem [...]".

⁷⁷ Relevant litteratur er der meget af, men nævnes bør Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967) og Gerhard Ebelings analyser i det store værk *Lutherstudien II, Disputatio de Homine*, Bd 1-3 (Tübingen: Mohr Siebeck 1977/1982/1989). Disse er begge blevet grundigt kritiseret af den finske Lutherforskning begyndende med Tuomo Mannermaas bog *Der im Glauben gegenwärtigen Christus: Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog* (Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1989). Følgende lille samling foredrag er et eksempel på den finsk-tyske dialog: Anja Ghiselli/Kari Kopperi/Rainer Vinke (udg.), *Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers*, Helsinki/Erlangen 1993. Et vigtigt bidrag til diskussionen er også Theodor Dieters *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, (Berlin/New York: Walter de Gruyter Verlag 2001). Og en helt anden fortolkning af emnet finder man i Stefano Leonis artikel "Trinitarische und christologische Ontologie bei Luther. Wesen als Bewegung in Luthers Weihnachtspredigt von 1514", *LuJ* 65 (1998), 53-84.

Holm sagde, at der er forskel på de troende og de ikke-troende derved, at de troende kan udleve kærligheden og dermed opfylde loven, mens de ikke-troende ikke kan det. Spørgsmålet er dog – i lyset af forrige afsnit – om ikke det er en alt for simpel måde at stille det op på, især hvis man ikke husker at understrege og udfolde den chiasiske simulbestemmelse i den troende, som Holm talte om, som netop understreger syndens samtidighed. De troende, døbt og bodfærdige er også samtidig syndere, der ikke kan opfylde loven, det har vi netop set. Så enkelt som Holm gør det, kan man ikke sondre i forlængelse af Luther uden at fjerne paradoksaliteten og vanskelighederne i hans udsagn.

For at få et billede af Luthers tale om troen, er det vigtigt at gøre sig dens komplekse sider klart. Spørgsmålet er, hvordan talen om troen og antropologien forholder sig til hinanden? Troen er på den ene side, som vi så, det, der gør mennesket åndeligt. Den er i udgangspunktet et teologisk begreb, der siger noget om forholdet til Gud. Som sådan er troen noget andet og mere end antropologien. Antropologien ligger 'nedenunder' og styres af tro eller mangel på samme. På den anden side har troen også en antropologisk dimension. Den er ikke abstrakt, men er virkelighed for og i den enkelte. Om det siger Luther fx i Galaterbrevskommentaren:

"Pas på, at du ikke er usikker, men sikker på at du er fortabt i dig selv: Men der bør arbejdes på, at du bliver sikker og fast i troen på Kristus, der er givet hen for dine synder. Hvordan skulle det kunne ske, at du ikke fornemmer denne tro, hvis den er i dig [...]?"⁷⁸

Men spørgsmålet er, hvordan den erfares?

Luthers trosbegreb blev til både på grund af studier af bibelske tekster, hvor troen spiller en central rolle, men også på grund af de studier, han gjorde af traditionen, og de diskussioner, han havde med sine modstandere. Man kan nærme sig en forståelse af Luthers trosbegreb ved at se på, hvordan han i hvert fald ikke mente, at den skulle forstås.

Luthers modstandere og troen

Luther præciserede sit trosbegreb i takt med, at han kritiserede romerkirken og dens teologer for at placere al magt over menneskers frelse i kirkeinstitutionen. Den flerårige kamp imod afladen ledte ham til en grundlæggende overvejelse over, hvem og hvad, der har autoritet i

⁷⁸ WA2, 458,30-33: "Cave tu, ne aliquando sis incertus, sed certus, quod in teipso perditus: laborandum autem, ut certus et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi. Quomodo potest fieri, ut hanc fidem, si sit in te, non sentias [...]"

frelsesspørgsmål. Det bragte ham til at gennemtænke sakramenterne, deres antal, udformning og brug. Han kritiserede den romerkirkelige forestilling om, at sakramenterne – som man traditionelt mente der var 7 af, men som Luther reducerede til 3 og siden 2 – virker, når de udføres (*ex opere operato*) og gives til den, som ikke blokerer for modtagelse (*non ponere obicem*).⁷⁹ Disse to forestillinger var ifølge Luther begge vranglære: Læren om virkningen *ex opere operato* forårsagede, at den enkelte for at modtage frelsen var bundet til kirkens sakramentsforvaltning, hvilket gav den institutionelle kirke magt over sjælenes frelse. Og læren om *non ponere obicem* bevirkede, at den enkelte blev afkrævet en bestemt indstilling (gerning) for at kunne modtage nåden. Sakramentet er alene et anliggende mellem Gud og menneske, anførte Luther herimod, det kræver ingen mellemmand. Det er indstiftet af Gud og derfor findes der kun de to sakramenter, dåb og nadver, som omtales i Skriften. Sakramentet bliver til i mødet mellem ordet, Kristus, og troen. Når ordet, der er understøttet af, men ikke identisk med tegnet, høres i tro, skænkes frelsen.⁸⁰

Luthers kritik af læren om ikke "at skyde slæen for" (*non ponere obicem*) burde have fået de skolastiske teologer til at interessere sig mere for, hvad han mente, når han talte om troens betydning for sakramentets virkningsfuldhed. Det turde nemlig være klart, at han ikke dermed indførte en ny "gerning" som betingelse for at modtage nåden. Men det bed de ikke mærke i. I stedet forstod de lige præcis Luthers fokus på troen som et fokus på en menneskelig ydelse, der gjorde frelsen afhængig af det enkelte subjekt. Talen om frelse ved tro på ordet placerede i deres øjne ansvaret for nådesmodtagelsen i den enkelte og underkendte kirkens og dermed Guds magt. Disse tidlige skrifter om troens betydning fra Luthers hånd, især i forbindelse med dåben, som fortrinsvis var skrevet mod de pavelige teologer, blev misforstået og misbrugt med tiden. I løbet af 1520'erne opstod de evangeliske døberbevægelser, og de knyttede netop an til Luthers tale om troen, når de skulle argumentere for en afvisning af barnedåben og en henvisning til voksendåb. Man måtte være bevidst for at blive døbt, sagde de. Man måtte kunne erklære sig om sin tro. De forstod således Luthers udsagn i tråd med de romerske teologer, men vendte det til noget i deres øjne positivt: til frigørelse fra kirkelig magtfuldhed og til koncen-

⁷⁹ Læren om virket *ex opere operato* var udformet for at forhindre en forestilling om, at præstens tro eller mangel på samme skulle have betydning for sakramentets virkning. Læren om *non ponere obicem* var blevet til for at markere, at det er ikke uden betydning, hvordan man er sindet, når man deltager i sakramentet.

⁸⁰ Se fx WA 6, 516,30-32. Angående forholdet mellem tro og tegn, se WA 6, 533,29ff.

tration om den enkeltes fromhed. I 1528 skrev Luther et svar til to katolske præster, der havde henvendt sig til ham, fordi de har hørt Balthasar Hubmaier, en af de fremtrædende døberteologer, henvise til Luther i sin argumentation for voksendåb. Nu ville de gerne høre Luthers egen mening om sagen. I det skrift nuancerer Luther sin tale om troen på en måde, der viser, at både døberne og skolastikerne havde misforstået ham. Troen er ikke først og fremmest en menneskelig ydelse, som den enkelte rummer, kan iagttage, erklære sig om og agere med, sådan som de citerede ham for. Forstår man troen ligesom døberne, så gør man den til en gerning, der er en betingelse for frelsen, ligesom de romerske teologer gjorde det med deltagelsen i sakramenterne, siger Luther i nævnte skrift (WA 26, 161,35-162,5). Og begge dele er forkert. Man skal ikke begynde at iagttage og erklære sig om sin egen tro. Man skal heller ikke give sig til at tænke om troen som en præstation, der er nødvendig for gudsforholdet. Når Kristus siger i dåbsbefalingen, at "den, som tror og bliver døbt, skal blive frelst" (Mark 16,16), så siger han ikke "den, som ved han tror [...], men bare "den som tror"". "Vi skal tro", siger Luther, "men vi hverken kan eller skal vide, at vi gør det".⁸¹ Hvordan skulle vi kunne det, spørger Luther, og henviser til den forvirrede mand, der lader sig gendøbe, fordi han er i tvivl om sin tro som barn, men den næste morgen siger han til sig selv "Nej, nu føler jeg først, at jeg tror rigtigt, i går troede jeg i sandhed ikke ordentligt".⁸² Det er skruen uden ende, hvis man taler om troen på den måde. Det er tværtimod tit sådan med troen, siger Luther, at den, som man mener, at han tror, slet ikke tror, og "omvendt: Den, der mener, at han ikke tror, men fortvivler, han tror allermest".⁸³

Troen, skriver Luther, er en helt anden og dybere ting end fornuften.⁸⁴ Tro og fornuft er ikke kommensurable størrelser. Troen er Guds værk alene og går ud over al fornuft. Den har intet med menneskets *ratio* at gøre, ja faktisk, siger Luther, så forhindrer fornuften ofte troen i at trænge igennem

⁸¹ WA 26, 155,25-28: "Den er spricht nicht: Wer da weis, das er glewbt, odder wenn du weist, das ihener glewbt, Sondern: 'Wer da glewbt'. Wers hat, der hats. Glewben mus man, Aber wir sollen, noch koennens nicht gewis wissen".

⁸² WA 26, 154,35-36: "Awe, itzt fule ich erst rechten glawben, gestern habe ich warlich nicht recht geglewbt".

⁸³ WA 26, 155,18-21: "Denn es kompt, ia es gehet also zu mit dem glauben, das offft der, so das meinete, er glewbe, nichts uberall glewbe, und widderrumb, der da meinete, er glewbe nichts, sondern verzweivele, am aller meisten glewbe".

⁸⁴ WA 17II, 87,13ff. I brevet fra 1528 (WA 26, 157,37-38) refererer Luther til en prædiken i Fastepostillen fra 1525, hvor han også har skrevet om emnet (WA 17II, 72-104). Flere af de følgende citater er fra postilleteksten.

(WA 17II, 84,33-39). Det er på en vis måde meget mere nærliggende for et barn at tro end for en voksen, for et barn kan ikke bedrage, ligesom en voksen kan som en anden Judas (WA 26, 157,39-40). Så selvom vi ikke ved, hvordan børn tror, så er der ingen tvivl om, at de gør det (WA 26, 157, 4-6.). Man kan ikke blive frelst i en andens tro eller i kirkens tro som de romerske teologer siger det, understreger Luther (WA 17II, 82,27ff.). Tro er et forhold mellem den enkelte og Gud og kan ikke være andet og derfor er det også kun den enkeltes egen tro, der er udslagsgivende. Troen opstår, når Kristus, ordet, bliver hørt af den enkelte. Det sker bl.a. ved barnedåben, i nadveren og i prædikenen. Og det er vel at mærke ikke en høren med fornuften som katalysator, siger Luther, tværtimod: fornuftens høren bærer ikke frugt. Det er en åndelig høren. Og har man hørt én gang, har man nok til hele livet. Hvad man da siden hen hører, bekræfter og opbygger enten det hørte, eller nedriver det (WA 17II, 87,27-39).

Men, kan man her spørge, hvis troen er ud over og ofte i modstrid med den menneskelige fornuft, hvordan erfares den så? Hvad er forholdet mellem på den ene side Luthers udsagn om, at den, der ikke tror, at han tror, og fortvivler, tror allermest, og "vi skal tro, men vi hverken eller skal vide, at vi gør det" og så på den anden side udsagnet i Galaterbrevskommentaren om, at den, der er sikker og forankret i troen på Kristus, "fornemmer sin tro"? Det er måske noget af det, det er allermest centralt at få fat på, for det er netop her, det så vidt jeg kan se går galt hos Bo Holm. Han springer for let hen over den grundlæggende overvejelse over forholdet mellem tro og erfaring, og ender derfor med at skrive for ureflekteret om troen på en måde, der peger hen imod Luthers modstanderes misforståelse: Troen forstået som en menneskelig ydelse, en erkendelse eller en selvforståelse, som er menneskets egen og som det kan iagttage og fremholde. Et trosbegreb, der ser ud til at korrespondere med Engberg-Pedersens forståelse af tro hos Paulus.

Gudsrigets skjulthed

I kommentaren til Gal 1,3 siger Luther, at troens særlige kendetegn (til forskel fra skuen) er, at den retter sig mod det usynlige. Denne pointe med troens genstand er det væsentligt at få fat på, hvis man vil prøve at forstå, hvordan tro og erfaring ifølge Luther forholder sig til hinanden. Forståelsen heraf er uløseligt forbundet med hans grundlæggende overvejelse over guddommelig og menneskelig virkelighed og forholdet imellem dem.

I den nævnte tekst, der er en kommentar til Gal 1,3 "nåde være med eder og fred fra Gud, vor fader, og Herren Jesus Kristus", og som springes helt over af Bo Holm, uanset han knytter an til den umiddelbare kontekst, beskriver

Luther forskellen på Guds rige og menneskers verden og på menneskers forhold til dem begge.⁸⁵ Det er sådan, siger Luther, at Paulus skelner mellem den nåde og fred, som er Guds, og så den nåde og fred, som bliver mennesket til del i verden. For Guds og Jesu nåde og fred gælder det, at den er åndelig og hemmelig. Nåden fjerner synderne og freden beroliger og glæder hjertet, men det hele finder sted i det skjulte. På det synlige plan derimod medfører den åndelige nåde og fred, at al synlig nåde og fred i og med en selv, med menneskene omkring en, ja med djævelen selv, som Luther udtrykker det, forsvinder og der opstår vrede og tumult. En strid sættes i gang, siger Luther, en strid, som er kendetegnet ved at være netop strid i det ydre og fred i det indre. Og her taler Luther vel at mærke ikke om uden på og inden i mennesket: Sondringen mellem ydre og indre ligger dybere end det. Det er teologiske sondringer, der ligesom vi så det tidligere med kød og tro/ånd drejer sig om forholdet til sig selv og forholdet til Gud og som derfor ligger bagved eller er hævet over rent antropologiske sondringer. Striden i det ydre er synlig for alle sanser, mens den indre fred er usynlig og ufølelig undtaget for troen, "thi", som Luther siger, "Guds fred overgår enhver sans, dvs. den er ufattelig undtagen i troen".⁸⁶ Omvendt er det sådan, at den, som ikke nyder godt af Guds nåde og fred, men i stedet har fred med sig selv og omverden, han ligger i strid med Gud i det indre, mens han i det ydre har fred med verden. Og her er den ydre fred synlig, mens den indre strid er "skjult og ufølelig".⁸⁷

Det er vigtigt her at bemærke, at hver gang Luther omtaler Gudsrigets skjulthed og ufølelighed, så anbringer han et lille forbehold: Den indre fred og den indre strid, siger han, er *næsten altid* noget, der ikke kan sanses.⁸⁸ Hvad han kan have ment hermed, kommer jeg tilbage til.

Luther uddyber skjulthedsaspektet og understreger troens nøgleposition yderligere på det omtalte sted i Galaterbrevskommentaren. Han fortsætter nemlig tekststykket med at udfolde, hvorfor Paulus mon tilføjede "... og Herren Jesus Kristus" i Gal 1,3 (WA 2, 457,20-33). Tilføjelsen skulle til, siger Luther, for at markere skellet mellem nådens og herlighedens rige. Nådens rige er det nuværende rige, det rige, som den inkarnerede Kristus

⁸⁵ WA 2, 456,29-457,33. Denne tekst er for størstedelens vedkommende parafraseret i det følgende.

⁸⁶ WA 2, 457,3-4, "nam pax dei exuperat omnem sensum, id est incomprehensibilis est nisi fide".

⁸⁷ WA 2, 457,9-10, "ideo et istud bellum est absconditum et insensibiliter".

⁸⁸ WA 2, 457,2-3; 9-10, "intus, inquam, non sensibiliter et experimentaliter suavitatem, saltem semper, sed invisibiliter et per fidem [...] Ideo et istud bellum est absconditum et insensibiliter, saltem aliquando, habetur" (min understregning).

hersker i, mens herlighedens rige er det kommende rige, som Gud regerer i egen person. Det er den samme Gud begge steder, men den måde, han hersker på, er forskellig: I nådens rige hersker han i *tro og gåde* gennem Kristi menneskelighed, mens han i herlighedens rige vil regere i *skuen og åbenbaring* af den guddommelige natur (min kursivering).

Hele dette kompleks vedrørende gudsrigets skjulthed i denne verden og overvejelserne over, hvad det betyder for mennesker, taler Luther også om andre steder, både i tidligere og i senere skrifter. Han udfolder det med særlig stor præcision og tydelighed i en digression til Salme 5,12 i sin anden forelæsning over Salmernes bog 1519-21 og den tekst danner derfor et godt udgangspunkt for en yderligere udfoldelse af emnet. Hvornår digressionen helt præcist er affattet, er ikke sikkert, men det er sandsynligt, at det er sket omtrent samtidig med udfærdigelsen af Galaterbrevskommen-taren. I hvert fald taler vi her om en tekst, der er forfattet af den i Bo Holms optik 'reformatoriske Luther', altså Luther i 1519 efter omslaget fra ydmyghedsteologi til kristologisk positivitet.

Digressionen kommer i forlængelse af Luthers kommentar til salme 5, nærmere bestemt salme 5,12: "Og lad alle glæde sig, som håber på dig, lad dem fryde sig i evighed, og du skal bo i dem; og lad alle dem juble, som elsker dit navn".⁸⁹ Den grundlæggende mening med verset er ifølge Luther at tale om

"den glæde og hjertets sikkerhed, som ikke findes idet de ydre onder fjernes (her hersker især tålmodigheden), men som findes i syndernes forladelse og i samvittighedens renhed og tillid (hvor håbet hersker)".⁹⁰

Og Luther understreger, at man her må huske, at den omtalte glæde – ligesom håbet, jubelen og rosen – er en sjælden og vanskelig følelse, som kun kendes og læres af den erfarne (*expertus*) (AWA 2II, 281,5-6).

Dom og nåde: Korsets teologi

Pointen i teksten er Luthers nærmest slagordsagtige udsagn, "korset alene er vor teologi".⁹¹ Han forklarer her – med eksplicit reference til Paulus' 1.

⁸⁹ AWA 2II, 280,13-15, "Et laetentur omnes, qui sperant in te, inaeternum exultabunt, et habitabis in eis; et gloriabuntur in te omnes, qui diligunt nomen tuum".

⁹⁰ AWA 2II, 281,7-10: "Hoc unum certum est iuxta psalmi totius sensum loqui eum de gaudio et securitate cordis, non quae in remotione malorum exteriorum (ubi patientia regnat proprie), sed in remissione peccatorum, puritate et fiducia conscientiae (ubi spes regnat) habentur".

⁹¹ AWA 2II, 319,3: "Crux sola est nostra theologia".

Kor. 1,18ff. – det om forskellen mellem nådens og herlighedens rige, som han også kom ind på i Galaterbrevskommentaren (AWA 2II, 290,8-12). I nådens rige, som eksisterer nu, kendes Gud i tro og i Kristi menneskelighed, i herlighedens rige hinsides døden kendes Han i skuen og den guddommelige natur. Fordi mennesker er syndere og derfor misbruger den naturlige erkendelse af Gud via det synlige skaberværk, siger Luther, har Gud valgt at åbenbare sig under sin modsætning i denne verden, i form af sin søn Kristus, et i menneskers øjne svagt menneske, der led døden på korset. Korset, som menneskene så og hvis sandhed blev understreget af opstandelsen, som de ikke så, men måtte tro, er symbol på, at Gud vil kendes i lidelse og svaghed, og i den tro, der forekommer mennesker at være dårskab, ikke i herlighed, styrke og visdom (skuen). For at trodse syndens magt, siger Luther, har Gud valgt at lade mennesker gennemleve noget, der synes ubarmhjertigt for at lede dem til barmhjertigheden, at få dem til at synde for at befri dem fra synd (AWA 2II, 290,19-21) eller at lede dem ud i håbløshed for at få dem til at håbe. Ikke dermed ment, naturligvis, at mennesker skal synde for at fremmane det gode, jf. Rom 3,8, eller at al medgang og fremgang i de jordiske forhold fordømmes, men sådan forstået, at mennesker skal bringes til at indse, at uanset hvad de har gjort eller gør i løbet af deres liv, så skal de hverken håbe eller fortvivle af den grund (AWA 2II, 290,24; 291,1-2; 291,7-8; 291,11-13.). De skal bringes derhen, hvor de forstår, at intet andet end Gud, den "usynlige, ufølelige og ufattelige forjætter",⁹² er sandt objekt for tro, håb og kærlighed (AWA 2II, 293,1ff.), og Luther henviser her både til Heb 11,1 og Rom 8,24 om, at sand tro og sandt håb er karakteristiske netop ved, at de retter sig mod det, man ikke kan se (AWA 2II, 294,1ff.). Der kan mennesker kun komme hen, hvis de af giver det at tro, håbe på eller elske noget andet. I teksten bruger Luther mange kræfter på at udfolde i detaljer, hvad det vil sige.⁹³ Han stiller selv det retoriske spørgsmål: "jamen er Gud da grusom,

⁹² AWA 2II, 294,6-8: "promissorem invisibilem, insensibilem, incomprehensibilem".

⁹³ En dækkende fortolkning af det følgende indebærer en redegørelse for Luthers forhold til den mystiske og den monastiske tradition. Det vil ikke desto mindre føre for vidt i denne sammenhæng, hvorfor en reference til tre nye værker herom – ud over referencen til Karl Heinz zur Mühlens ældre, men klassiske bog *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (Tübingen: Mohr 1972) – må være tilstrækkelig: Bernd Hamm/Volker Leppin (red.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Luther* (Tübingen: Mohr Siebeck 2007); Christoph Bultmann/Volker Leppin/Andreas Lindner (red.), *Luther und das monastische Erbe* (Tübingen: Mohr Siebeck 2007) og endelig Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion* (Tübingen: Mohr Siebeck 2010).

når han på den måde fordømmer alt vort"?⁹⁴ Og han svarer ved at udfolde, at netop dommen over det syndige menneske er udtryk for uudsigelig nåde, og han beroliger og understreger, at det naturligvis ikke er en dom over menneskers jordiske liv eller de gode gerninger (AWA 2II, 291). Ved at være en dom over menneskers forkerte brug af det jordiske liv og de gode gerninger, bliver det en benådning af de sande gode gerninger og det sande menneskeliv.

Når Luther skal forklare mere udførligt, hvordan det med dommen, der er en nådeshandling, skal forstås, så slår han eksplicit på, at det er en erfaringssag, ikke noget man kan spekulere sig til.⁹⁵ Det svarer til, hvad han sagde indledningsvis i digressionen: Det er kun den erfarne, der forstår de følelser, som salmeverset omtaler. Luther forklarer, at når nåden og det vil sige troen, håbet og kærligheden indgydes i et menneske, så uddrives synden samtidig, dvs.

"synderen retfærdiggøres ikke, medmindre han fordømmes, han vækkes ikke til live, medmindre han dræbes, han stiger ikke op til himlen, medmindre han stiger ned til helvede, sådan som der står i Skriften".⁹⁶

Det at modtage nåden medfører altså trængsel og lidelse (og her er vi således ved den ydre synlige strid fra Galaterbrevskommentaren, der korresponderer med den indre usynlige fred), fordi det er en tilintetgørelse af det gamle menneske og alt hvad der hører til ham. Det, han kan se og føle og plejer, skal han miste.⁹⁷ Mennesket skal afgive det, Luther i teksten kalder "et aktivt liv" til fordel for "et passivt liv", det skal erfare, at det intet er i sig selv og derfor ikke skal bygge sit liv på sig selv. Luther henviser indirekte til Abrahams kamp mod håb med håb (Rom 4,18) og direkte til Kristus på korset, når han udmaler den gudsforladthed, som det menneske, der retfærdiggøres, kan føle:

"Dette udføres under trængsler og med mange sorger, men de værste smerter er, når vi nærmer os den højeste perfektionering af håbet, dvs. fratagelsen af alle vore gode gerninger og gode samvittighed om vores liv.

⁹⁴ AWA 2II, 289,3: "Crudelis itaque deus, qui omnia nostra damnat"?

⁹⁵ AWA 2II, 296,10-11: "Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando".

⁹⁶ AWA 2II, 300,2-4, "peccator non iustificatur, nisi damnetur, non vivificatur, nisi occidatur, non ascendit in caelum, nisi descendat ad inferos, ut habet tota scriptura".

⁹⁷ AWA 2II, 318,12, "[...] relinquere omnia visibilia, exui omnibus sensibus, educi ex consuetis, denique hoc mori est et ad inferos descendere".

Før ved tabet af alle andre ting såsom ejendom, helbred og ære, er det ikke så meget håbet, der øves, som det er tålmodighed der kæmper imod utålmodigheden og mennesket. Under sådanne tab øves og instrueres mennesket sådan, at han lærer tålmodigt at udholde sine nuværende problemer som nogle han aldrig siden behøver at udholde igen. Men i disse samvittighedens storme og ruining af fortjenesterne kæmper håbet mod fortvivlelsen, ja mod sig selv og endog mod Gud, som det fornemmer er vred".⁹⁸

At det er en barsk affære ser man der, hvor Luther rådgiver den svage, der bliver nervøs og siger:

"Men hvad nu hvis jeg ikke kan håbe og således finder min fortvivelse uovervindelig? [...] du skal ikke fortvivle, selvom du føler, at du fortvivler. Det er ikke fortvivelse, hvis man ikke vil fortvivle og smertes over at fortvivle, men det er en prøvelse af håbet, af alle prøvelser uden enhver tvivl den mest alvorlige, fordi den straks og samtidig kan medføre det største og mest uendelige had til Gud".⁹⁹

Det bedste sted at forstå, hvad der tale om, er faktisk ved dødslejet, siger Luther: "for i døden findes det første, største og bedste arnested for alt håb, og selve døden er den bedste opøver af håbet".¹⁰⁰ Ansigt til ansigt med døden står mennesket sin prøve (AWA 2II, 310,2-4), og her mener Luther ikke bare den faktiske død, men også det gamle menneskes død.

Vender man det om og ser det fra den positive side, så hænger det gamle menneskes tilintetgørelse som sagt uløseligt sammen med det nye menneskes tilblivelse. Luther understreger videre i teksten det, som han allerede har sagt: at dommen er lig med udsigelig nåde. Den, der forholder sig

⁹⁸ AWA 2II, 303,13-22, "Quod negotium variis agitur tribulationibus et multis sane doloribus, maximis autem, ubi ad extremum decus spei incipimus propinquare, id est, ablationem bonorum operum et bonae in vita nostra conscientiae. In ceteris enim vel rerum vel valetudinis vel honoris ablationibus non tam spes quam patientia contra impatientiam et hominem pugnat, ut in quibus homo sic exercetur, ut ea numquam reditura discat patienter contemnere. In his vero conscientiae procellis et meritum ruinis spes pugnat contra desperationem et fere contra seipsam, immo contra deum, quem sentit sibi iratum [...]".

⁹⁹ AWA 2II, 309,10-16, " [...] Quid, si non possim sperare, atque ita sentiam meam invincibilem desperationem? [...] nec sic desperandum, etiamsi desperare te sentias. Non est desperatio, quae non vult doletque se desperare, sed est spei tentatio, omnium tentationum sine omni dubio gravissima, quod mox et simul secum involvat summum et aeternum odium dei [...]".

¹⁰⁰ AWA 2II, 299,16-17, "[...] cum in morte sit prima, summa, optima omnium spei officina, et ipsa mors spei sit artificiosissima operatrix".

tålmodigt og ventende i trængslen (den ydre synlige strid), han får samtidig skænket tro, håb og kærlighed, dvs. han har indre usynlig fred med Gud. Indgydelsen af tro, håb og kærlighed "[...] sker, så ofte som der hænder ting, der er i modsætning til os og vor vilje, og desto mere, jo mere modsat".¹⁰¹ Og, understreger Luther, det er ikke bare i første omgang at nådesindgydelsen tager denne form, men sådan ser den altid ud:

"det gamle menneske korsfæstes altid mere og mere og synden uddrives, idet nåden altid trænger ind mere og mere lige indtil døden".¹⁰²

Der er altså ikke tale om en overgang fra negativ (strid) til positiv begivenhed (fred), men om at det, der forekommer mennesket at være negativt og strid, er positivt for og fred med Gud. Det, som mennesket erfarer, er tilintetgørelsen, mens den samtidige tilblivelse er skjult og ufølelig og (for det meste) kun synlig for troen sådan som Luther også udfoldede det i Galaterbrevskomentaren.

Certitudo cordis

Her er to spørgsmål stadig ubesvarede hvad angår troen: 1) Hvordan erfares den synlighed for troen, der korresponderer med usynlighed for sanserne, hvis den overhovedet erfares? Og 2) hvad gik Luthers lille forbehold i teksten fra Galaterbrevskomentaren ud på, det forbehold, der antydede, at gudsriget en sjælden gang er synligt for sanserne?

Gudsrigets synlighed for troen, som altså findes samtidig med dets skjulthed for sanserne, korresponderer, som vi så, på det erfaringsmæssige plan med tålmodighed og venten under prøvelsen. For den troende selv er synligheden altså skjult under sin modsætning og situationen er derfor vanskelig, fordi det for den troende ser ud som om han ikke tror og håber (AWA 2II, 300,20). Skjultheden under modsætningen kan han ikke afkode og på den måde finde glæde ved, for det forholder sig ikke sådan, at modgang i verden med nødvendighed er lig med guddommelig medgang. Men den troende kan, fordi han kender Guds barmhjertighed og løfte og ved at dommen over det gamle og syndige hører med hertil, holde sig oppe ved at holde sig Guds ord for øje. Hans opretholdelse skyldes da troen på ordet (AWA 2II, 288,12-13) – ordets betydning vender jeg tilbage til om

¹⁰¹ AWA2,II, 300,8-9: "Quod fit, quoties nobis nostraque voluntati contraria contingent, et eo magis, quo magis contraria".

¹⁰² AWA 2II, 300,11-13, "Semper enim magis ac magis crucifigitur vetus homo, expelliturque peccatum, ingrediente semper magis ac magis gratia usque ad mortem".

lidt. Det kendetegner netop de troende, siger Luther, at de kan bære både glæder og sorger uden at stirre sig blind på dem og dermed blive opblæst eller slået omkuld. Luther udmaler hvordan de troende vandrer på den gyldne middelvej og undgår selvsikkerhed og hovmod til den ene side og frygt og desperation til den anden side (AWA 2II, 287,7ff.). De Kristus-troende er dem,"i hvem ligesom Kristi lidelser findes i rigelig mængde, således også hans trøst, sådan som Paulus siger det i 2. Kor 1,5".¹⁰³ Nogle af de bedste eksempler herpå er skikkelserne Job og Abraham. De gennemgik de værste tænkelige prøvelser og de holdt dem ud. Og netop Job og Abraham-historierne illustrerer også de prøvelser, som den troende gennemgår på det erfaringsmæssige plan.

Både Job og Abraham er samtidig eksempler på det lille forbehold: eksempler på, hvordan gudsriget bliver åbenlyst for sanserne. Her kommer Luther ind på de sjældne og vanskelige følelser, som kun den erfarne kender, nemlig den hjertets sikkerhed og glæde, som han indledningsvis sagde var omdrejningspunktet for hele salmeverset. Han forklarer, at under trængslen og indgydelsen af håbet forekommer alt mennesket håbløst, men bagefter mærker samme menneske, at han håber, tror og elsker: "Da smages Herrens sødme og mennesket begynder at tørste og trakte efter at lide mere, for ved denne trængsel virkes et større håb".¹⁰⁴ Den tro, det håb og den kærlighed, som er skjult i trængslen, bliver altså åbenlys efter trængslen, "for at I, der er prøvede, kan blive kendt" (1. Kor 11,19) (AWA 2II, 301,2-4). Og her taler Luther vel at mærke ikke om, at andre skal kunne kende de troende, men om, at de skal kende sig selv. Pointen med Jobs og Abrahams prøvelser var, at de skulle blive sikre på, at de troede, håbede og elskede Gud. Det var det, englen mente, siger Luther, da den i forbindelse med Isaks ofring sagde til Abraham (Gen 22,12), "nu ved jeg, at du frygter Gud, de vil sige nu har jeg fået dig til at erkende, som Augustin siger det".¹⁰⁵ Det er nemlig ikke bare vigtigt at tro, håbe og elske, understreger Luther, men det er også vigtigt, at man ved og er sikker på, at man tror, håber og elsker (AWA 2II, 301,8-10).

Denne tale om et 'under' og et 'efter' trængslen. som jo også kommer af det fortællende forløb i Abrahams- og Job-historierne, kunne umiddelbart lyde

¹⁰³ AWA 2II, 285,3-5: "...in quibus ut abundant passionibus Christi, ita et consolationes eiusdem, ut Apostolus loquitur 2Kor 1,5".

¹⁰⁴ AWA2II, 300,18-301,2: "[...] Tunc enim gustatur, quam suavis sit dominus et incipit homo esurire et sitire magis pati, quo spem maiorem operetur tribulatio".

¹⁰⁵ AWA 2II, 301,4-7: "[...]"Nunc cognovi, quod timeas deum", id est, cognoscere te feci, ut Augustinus ponit".

som en proces, men Luthers mening synes ikke at være, at det skal forstås som en udvikling fra under til efter korset. Det er ikke det, at man overstår tilintetgørelsen og kommer ud på den anden side og lægger den bag sig, der er vishedens og sikkerhedens omdrejningspunkt, men det er det, at man på et tidspunkt erfarer, at der er en mening med tilintetgørelsen. "Under" og "efter" går således ikke på selve tilintetgørelsen, men på erkendelsen af den. Udholdenheden udvises først på trods og siden med vished. Og visheden får, som Luther påpeger, faktisk den, som har den, til at træde efter mere trangsel og kors, fordi han erfarer, at det gør ham stærk. Selve korset virker håbet (AWA 2II, 301,14-15), siger Luther og han kan også udtrykke det på følgende måde: "Trængslen fjerner ikke Gud, men bringer ham tæt på"¹⁰⁶ eller med 2. Kor. 12,10: "Jo mere svag, jo stærkere er jeg".¹⁰⁷ Det svarer til den understregning, som vi så før, af korsfæstelsens og tilblivelsens samtidighed (AWA 2II, 300,11-13), og til Luthers henvisning til døden som det ultimative sted for håbets opøvelse. Man kan måske sige, med henvisning til Luthers egen beskrivelse af glæden som en sjælden følelse, at åbenbaringen har en glimtvis eller momentan karakter – og ingen kan her undlade at komme til at tænke på træk af det 20. århundredes teologiske tolkninger. Ikke desto mindre passer det godt sammen med den troendes ønske om mere trangsel og mere kors: Den, der i et glimt har fået vished og mærket glæden, forstår, at vishedens og glædens genstand og de erfaringer, der knytter sig hertil, på den lange bane er skjult under deres modsætning.

Her har vi muligvis fået en forklaring på den umiddelbare modsætning, som vi iagttog i skriftet mod døberne og i Galaterbrevskommentaren, mellem på den ene side den, der ikke tror, at han tror, og fortvivler, og derved tror allermest – som altså ikke selv ved, at han tror – og så på den anden side den, der fornemmer sin tro, dvs. er sikker og forankret i troen på Kristus – som altså kender sin tro. Når Luther taler om den troende, så taler han tydeligvis om to typer erfaringer: Tvivlen og gudsforladtheden – og det er den gennemgående udstrakte erfaring i det almindelige liv – og visheden og glæden, som er den øjebliksprægede momentane erfaring. Men samtidig med at visheden og glæden er momentan og punktuelt, så omslutter den tvivlen og gudsforladtheden, idet den ikke taler imod dem, men tværtimod forklarer dem. Således lægger visheden og glæden, når man har erfaret dem, sig med tiden nedenunder tvivlen og gudsforladtheden og på den

¹⁰⁶ AWA 2II, 302,18-20: "Tribulatio enim, dum a nobis omnia tollit, solu utique / deum relinquit – neque enim deum potest tollere -, immo deum adducit".

¹⁰⁷ AWA 2II, 318,18: "cum enim infirmor, tunc fortior sum".

måde bliver der langsomt byttet om på de to erfaringstyper: Glæden og visheden bliver under evigheds synsvinkel den gennemgående og udstrakte erfaring, mens tvivlen og gudsforladtheden i tiden erkendes som momentane. Når Luther i skriftet mod gendøberne taler om den åndelige høren, der er en éngangsbegivenhed, som rummer alt, hvad man har brug for hele livet, så taler han om det møde mellem ordet og troen, der ligger bag tålmodigheden og udholdenheden og som der på et øjeblik opnås vished om.

Her ér troen faktisk en antropologisk størrelse, en erfaring og en selverkendelse, sådan som Luther også sagde med henvisning til Genesis 22, men den er det ikke sådan som døberne eller skolastikerne forstod det, eller Troels Engberg-Pedersen eller Bo Holm. Troen er, som Luther sagde i skriftet mod gendøberne, i udgangspunktet en Guds gerning, som ligger bag, under eller hinsides sanserne og den bærer ofte (måske oftest?) mennesket uden det selv ved det. Dens erfaringspotentialer er grundlæggende af negativ karakter (den ydre strid). På et tidspunkt erfarer mennesket formodentlig troens virke i positiv forstand, men det betyder ikke, at mennesket derved forlenes med en særlig dyd eller bevidsthed om sin egen tilstrækkelighed, tværtimod. Visheden, som formidles momentant, men som der kan gribes tilbage til og som derved kan blive udstrakt, korresponderer med erkendelse af menneskets egen synd, dets intethed. Den giver mening til det gamle menneskes tilintetgørelse, til fjernelsen af alt det syndige, som mennesket selv sætter pris på, og den viser hen til Guds frelse i Kristus. Forstået på denne måde kan troen aldrig bevirke, at nogle mennesker udmærker sig særligt i forhold til andre sådan som vi så det i konklusionen hos Bo Holm. Herom siger Luther med henvisning til Paulus udsagn i 1. Korintherbrev 4,6ff

"Du kommer aldrig frem hertil andet end gennem tro, håb og kærlighed, dvs. ved dødsen af dig selv og alle dine gerninger.[...] Derfor er vi, og har altid været, og vil alle altid forblive lige for Gud, så ingen kan rose sig fremfor den anden".¹⁰⁸

Negativ positivitet: coram-relationerne

¹⁰⁸ AWA2II,308,5-13: "Ad hoc autem non pervenies umquam nisi per fidem, spem et charitatem, id est, per tui mortificationem et omnium operum tuorum [...] Ita sumus, fuimus, manemus omnes coram deo aequales semper, ut pereat inflatura unius adversus alterum (1.Kor 4,6) iuxta illud Pauli 1. Kor. 4,7: Quid habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acciperis?"

Her vil den kritiske læser naturligvis spørge til, hvordan udsagnet om, at "trosvisheden korresponderer med erkendelse af menneskets egen intethed" hænger sammen med den omtale af troen man møder mange steder hos Luther. Fx i kommentaren til Galaterbrevet 2,16, som Bo Holm også nævnte, hvor Luther priser hjertets retfærdiggørelse i de troende. Luther siger her, at

"når hjertet således er retfærdiggjort ved troen på hans navn, giver Gud dem magt til at være Guds sønner, idet Helligånden straks diffunderer ud i deres hjerter, udvider dem i kærlighed og gør dem fredfyldte og glade, så de gør alt godt og besejrer alt ondt og foragter død og helvede. Her forsvinder hele loven og alle dens gerninger med det samme: Alt er nu frit og tilladt og loven er opfyldt i tro og kærlighed".¹⁰⁹

Kan man kalde den tale om mennesket en tale om "menneskets egen intethed"? Til det må svares to ting. For det første at man skal huske på den antropologiske simultanitet, som er blevet omtalt flere gange: Den troende holder aldrig op med at være fuldt og helt synder, selvom han i troen samtidig er helt retfærdig. For det andet og i forlængelse heraf: Netop pga. syndens tilstedeværelse indtil døden er åbenbaringen ikke givet direkte til mennesker, men den er givet i Kristus som Guds ord. Det afføder den komplekse sontring mellem synligt og usynligt som er så afgørende for den troendes livsvilkår: Fordi den er en åbenbaring under sin modsætning, en skjult åbenbaring, fastholder den mennesket i den korsteologiske eksistens mellem en åbenlys syndig menneskeverden og et skjult retfærdigt gudsrige, som ikke nødvendigvis bliver synligt, og hvis det endelig gør det, så kun gør det igennem, via eller som en forklaring af modsathedens synlighed. Ét er således at forklare, hvad der i henhold til Guds forjættelse sker i retfærdiggørelsen (det skjulte gudsrige), noget andet hvordan retfærdiggørelsen erfares af den enkelte synder (den åbenlyse menneskeverden), og det er her sontringen mellem synligt og usynligt er central. Pointen er, at åbenbaringen kun glimtvis korresponderer med de menneskelige sanser og da til stadighed gør det gennem sin modsathed, og ellers skjuler sig. Mennesker kan ikke se Guds virkelighed direkte, kun i et øjeblik og

¹⁰⁹ WA 2, 490,27-33, "Iustificato autem sic corde per fidem, quae est in nomine eius, dat eis deus potestatem filios dei fieri, diffuse mox spiritu sancto in cordibus eorum, qui charitate dilatet eos ac pacatos hilaresque faciat, omnium bonorum operadores, omnium malorum victores, etiam mortis contemptores et inferni. Hic mox cessant omnes leges, omnium legum opera: omnia sunt iam libera, licita, et lex per fidem et charitatem est impleta".

bestandig via tilsløringen, mens det, det som oftest ser, er i modstrid hermed. I sine skrifter beskriver Luther både tingene som Gud ser og forkyn-der dem (*coram deo*) og tingene som de ser ud for mennesker (*coram hominibus*) og det er strengt nødvendigt for forståelsen af teksterne, at læseren sonder imellem, hvornår han gør det ene og hvornår han gør det andet.¹¹⁰ Et eksempel på noget, der både udfoldes set fra *coram deo*-perspektivet og fra *coram hominibus*-perspektivet, er det salige bytte i foreningen mellem ordet, Kristus, og troen. Her bliver mennesket til på ny og bliver befriet fra synd og død, idet Kristus tager dets synd på sig og giver det del i sin retfærdighed. Udfoldelserne heraf, ofte knyttet til højsangens bryllupsbillede, spiller en stor rolle i Luthers skrifter og er noget af det allermest centrale i Bo Holms fortolkning, men de skal indfældes i den korsteologiske sammenhæng for at blive forstået ret. Oftest udfoldes billedet positivt set *coram deo* og det er de eksempler Bo Holm ofte trækker frem. Andre gange ses det fra den negative menneskelige erfarings side, *coram hominibus*, hvilket fx er tilfældet i salmeforelæsningsen – og det nævnes ikke hos Bo Holm. Her forklarer Luther, at det, som i Højsangen besynges positivt som kærlighed og omfavnelser, overført på forholdet mellem Kristus og den troende skal tolkes *sub contrario specie* (AWA 2II, 294,10-15). Dvs. at omfavnelserne, som omtales som liflige, er død og helvede, mens de står på (AWA 2II, 301,22-302,2).

Gaven og Kristus

Flere gange i det foregående er Kristus og ordet, der hos Luther er to udtryk for det samme, blevet nævnt, og faktum er da også, at talen om troen er ufuldstændig, ja nærmest forkert, hvis man forsøger at føre den isoleret som ovenfor, dvs. uden om talen om Kristus, Guds ord. Det ser Bo Holm også. Han er meget opmærksom på, at tro og Kristus/ord hører sammen. Alligevel er hans måde at tale om sammenhængen mellem dem på mangelfuld, både pga. den manglende nuancering af troens væsen, og også pga. den manglende problematisering af retfærdighedens fremmedhed og af Kristus som den handlende i troen. Hermed er vi kommet til de to sidste af de fire uafklarede spørgsmål, som Bo Holms bog gav anledning til at formulere, nemlig spørgsmålene om, hvad 'gaven' dækker over og hvordan

¹¹⁰ *Coram*-distinktionerne bruges således epistemologisk her – i forlængelse af temaet synlighed-usynlighed – idet de understreger *sub contrario specie*. Det er en anden brug end den gænge eksistentielle, som man ser hos Gerhard Ebeling fx i hans *Luther. Einführung in sein Denken* (Tübingen: Mohr Siebeck 1964), 220-238.

Kristus skal forstås. Af hensyn til artiklens længde skal det forsøges afhandlet kort.

I digressionen "de spe et passionibus" siger Luther ligeud, at troen, håbet og kærligheden ikke kan tænkes udenom det de gør. Deres habitus, dvs. det de kan, og deres gerning, det de gør, kan ikke adskilles:

"for hvad er troen andet end hjertets rettedhed, som kaldes det at tro, hvad er håbet og kærligheden andet end håbets og kærlighedens bevægelse, som kaldes at håbe og at elske? [...] i disse guddommelige dyder findes intet andet end lidelsen/passiviteten, grebetheden, bevægelsen, ved hvilken sjælen bevæges, formes, renses og påvirkes af Guds ord [...]".¹¹¹

Når Bo Holm derfor siger, at troen skal modtages som en gave og gøres til menneskets egen, så er spørgsmålet om det er tilstrækkelig præcist, når nu troen ikke er noget i sig selv. Den kan kun være det at forholde sig til noget. Det kan slet ikke lade gøre at tænke troen uden at medtænke dens genstand og troens genstand er Kristus. Gaven er altså det, troen griber om, ikke troen selv. Gaven er Kristus.

Vi så i skriftet om døberne, hvordan Luther sagde, at troen opstår, når Kristus, ordet bliver hørt af den enkelte, og at det bl.a. sker ved dåben, nadveren og prædikenen. Døberteksten var affattet senere end de andre anvendte tekster i denne sammenhæng, men man finder den samme fokusering på forholdet mellem troen og Kristusordet både i 2. Salmeforelæsning og i Galatebrevskommentaren, hvoraf jeg vil nævne et par eksempler fra førstnævnte. I salmeforelæsningen kommer Luther til fremhævelsen af ordets betydning til sidst i digressionen om håbet og lidelserne. Før da har han nævnt det flere gange, bl.a. i forbindelse med omtalen af Gud som den usynlige, ufølelige og uforståelige forjætter, som, siger Luther "mennesker alene ved ordet har hørt forkyndt for sig".¹¹² I slutningen af digressionen siger han direkte, at objektet for troen og håbet er "Gud, den uegennyttige forjætter, eller selve forjætterens ord og intet andet".¹¹³ Medmindre Kristusordet overalt og altid holdes for øje, fortsætter han, så går håbet under,

¹¹¹ AWA 2II, 317,14-318,4: "Quid enim est fides nisi motus ille cordis, qui credere, spes motus, qui sperare, caritas motus, qui diligere vocatur? [...] in his divinis virtutibus, in quibus non est nisi passio, raptus, motus, quo movetur, formatur, purgatur, imprægnatur anima verbo dei, ut sit omnino negotium harum virtutum aliud nihil quam purgatio palmitis, ut Christus dicit (joh 15,2), quo fructum purgatus plus afferat".

¹¹² AWA 2II, 294,7-8: "quem solo verbo audivit sibi significari".

¹¹³ AWA 2II, 316,13-14 (16): "obiectum fidei et spei est deus promissor gratuitus, seu ipsum verbum promittentis atque aliud nihil".

ligesom det i lignelsen fra Matt 7,26 gjaldt for huset, der var bygget på sand. Da vi før i afsnittet om hjertets sikkerhed med Luther beskrev de troendes tålmodighed og udholdenhed i trængslen som troens gerning skjult under sin modsætning, så måtte Guds ord til mennesker føjes til, før billedet var fuldstændigt: Kun idet troen klynger sig til ordet om Kristus, næres den. Hvor afsnittet om troens væsen i udgangspunktet kunne se ud til at fremvise ligheder med den descendensprægede mystiske teologi, fordi ordets betydning ikke blev pointeret i nævneværdig grad, så træder forskellen ml. Luther og den mystiske tradition derimod klart frem, når der stilles skarpt på ordet.¹¹⁴

Eksterniteten

Det centrale i Luthers ord-teologi er netop den kristologiske fokusering: det at han, når han taler om Guds ord og forjættelse, taler om Kristus. Dermed er vi tilbage ved indledningen til afsnittet om korsets teologi. Korsets teologi tager, som vi så, udgangspunkt i, at forholdet mellem Gud og menneske er et brudt forhold, som alene Kristus via sin død og opstandelse kan genetablere. Kristus spiller således den afgørende rolle i frelseslæren. Det er baggrunden for den pointering af retfærdighedens fremmedhed og dens komme udefra, som man finder i Luthers tekster og som Bo Holm også lod en bemærkning falde om. Og for Luthers eksplicitte fremhævelse af Kristus som den handlende i troen og af åndens virke (se citatet fra Gal.komm 2,16 ovenfor, hvor netop ånden, ikke mennesket, er den handlende i forbindelse med hjertets retfærdighed). Hermed markerer Luther det, man i Lutherforskningen kalder "die Aussendimension"¹¹⁵ og som til dansk kan oversættes med 'eksterniteten', en dimension, som man måske særligt kan sige kendetegner Luthers tænkning til forskel fra samtidens mystiske tradition. Pointen er, at ikke ved inderliggørelse eller kommen til sig selv, men kun ved at blive kaldt væk fra sig selv og sin indkrogethed, ud af sig selv, kan mennesket komme til sig selv som Guds skabning.¹¹⁶ Derfor kommer frelsen udefra og i modsætning til menneskets selv og

¹¹⁴ Se Sven Grosse, "Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie", og Berndt Hamm, "Wie mystisch war die Glaube Luthers", *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, red. Berndt Hamm/Volker Leppin (Tübingen: Mohr Siebeck 2007), 187-235; 237-287.

¹¹⁵ Hamm (2007), 267.

¹¹⁶ Jf. Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht* (Tübingen: Mohr-Siebeck 1999, 3. afl.), 181-182.

bliver ved at gøre det indtil døden. Mennesket bliver retfærdigt qua Kristi fremmede retfærdighed, ligesom det gennem Adam blev synder pga. en fremmed synd, siger Luther i kommentaren til Gal. 2,16: "Tro, at han (min understregning) er frelse og barmhjertighed for dig, og så ér han det uden tvivl"¹¹⁷. Den retfærdighed, som Kristus har og som han ved sin gerning deler ud af, vælder ud fra ham som vand fra en kilde og bliver den kristne til del i troen (WA 2, 491,12-17). Det er baggrunden for Luthers afsluttende kommentar til passagen om hjertets retfærdiggørelse i forbindelse med Gal 2,16: "Se dette er, hvad Kristus har fortjent til os".¹¹⁸

Kristusordet er ikke indlysende for mennesket, tværtimod. Når mennesket hører Guds ord, så nægter det i udgangspunktet at høre det, fordi ordet dømmer det. Guds ord behøver derfor åndens hjælp for at blive formidlet. Herom siger Luther i kommentaren til Gal 3,3:

"Den, der har øren at høre med, han hører (Matt 11,15). Det svar elsker jeg, for ordet høres hverken af de voksne eller af de, der kan høre, medmindre ånden giver grobund herfor i det indre. Ordet er kraftens (1. Kor 1,18) og nådens ord (Acta 14,3), fordi det indgyder ånden indvendig samtidig med at det berører ørerne. Mens hvis det ikke indgyder ånden, så adskiller den hørende sig ikke fra den døde".¹¹⁹

Mødet mellem ordet og troen, der, som vi har set, ligger under, bag eller hinsides sanserne, er altså en åndelig foreteelse, sådan som Luther også understregede det i skriftet mod gendøberne.

Jamen, kan man her afslutningsvis spørge, hvis troens genstand og for det meste også troen selv er skjult og hvis troens klyngen-sig til ordet er noget Gud bevirker ved ånden, hvad kan mennesker da stille op udover at sætte sig med hænderne i skødet? For at svare på det, kan man henvise til Luthers teologiske hermeneutik fra striden med Erasmus i 1525 om ordets indre og ydre klarhed, en forklaring, der både skal forsikre om, at det giver mening at holde sig til det ydre ord dér, hvor det selv har bekendtgjort, at det er til stede, nemlig i skrift, prædiken og sakramenter. Og en forklaring, som skal forbeholde Gud åbenbaringen. Sondringen mellem ydre og indre klarhed

¹¹⁷ WA 2, 491,30-31: "[...] hoc est, crede eum tibi fore salutem et misericordiam, et ita erit sine omni dubio".

¹¹⁸ WA 2, 490, 34: "Ecce hoc est quod Christus nobis meruit [...]".

¹¹⁹ WA 2, 509,1-5: "Qui habet aures audiendi, audiat (Matt 11,15). Hanc responsionem fortiter amo eo, quod nec in adultis et in audientibus verbum dei audiatur, nisi intus spiritus incrementum det. Ideo verbum virtutis et gratiae est, simul dum aures pulsatur, intus spiritum infundit. Quod si spiritum non infundit, nihil differt audiens a surdo"

tjener – ligesom den sondring, vi har set, mellem ydre og indre strid og fred – til at skelne mellem tingene som de ser ud for mennesker og som de ses af Gud. Kun Gud kan se om ordet og troen forenes i den enkelte (den indre klarhed), men mennesker kan iagttage og studere evangeliet i form af "fortællingen om Kristus, Guds og Davids søn, død og opstået og indsat som Herre" (WA 10I, 1,6-8) (den ydre klarhed). Og det skal de gøre, altså holde sig evangeliet for øje, hvis de vil høre ordet i indre forstand, "pro me" dvs. til deres egen frelse.

"Quid ergo facies"?

I 2. Salmeforelæsning stiller Luther selv det retoriske spørgsmål om, hvad mennesker skal stille op, når de konfronteres med det, han har udfoldet? Hvad skal de gøre, hvis Gud virker alt i dem, både tro, håb og kærlighed og de ikke kan gøre noget selv? "Hvad skal du altså gøre"?, siger Luther, stillet overfor den anfægtelse det er at tro, at du ikke tror? Og hvad med gerningerne: "Hvad altså? Skal vi gøre ingenting, fordi han virker alting og vi ikke ved noget om det"?¹²⁰

Med hensyn til troens anfægtelse skriver Luther, at der for det første ikke er andet for end at anerkende syndens tilstedeværelse i én selv (AWA 2II, 309,17-26). Man må indse, siger Luther, at man har fortjent undergangen pga. sin synd, og så i taknemmelighed og med lovprisning bære svagheden og fristelsen som om de var den mest frelsebringende fyldestgørelse for samme synd. Man skal også, fortsætter Luther, så godt man kan, sørge for, at man ikke giver efter for hadet, blasfemien og desperationen, om så modstanden herimod kun kommer til udtryk i ét ekstremt suk. Det er helt sikkert, siger han, at der ikke er nogen, der er tættere på Gud og mere kærlkomne og elskede af ham end sådan nogle 'gudshadere' og 'gudsbespottere'. For det andet, går han videre, skal man huske at bede om håb hele livet (AWA 2II, 310, 5-12). Ikke sådan forstået, at man i al sin svaghed vil forsøge at undgå at bære Guds vilje, men sådan, at man ikke tvivler på, at han vil skænke håbet. For han, der har fået mennesket til at bede, har gjort det, fordi han vil bønheøre. Holdt hen på den måde skal mennesket holde ud med tålmodighed og ikke tvivle på, at det vil modtage håbet. Det kommer, når det kommer, understreger Luther med henvisning til Habakuk 2,3, og i mellemtiden, siger han, skal der håbes "mod håb med håb" (Rom 4,18). Gerningerne, siger Luther, skal forstås i forlængelse heraf (AWA 2II, 307, 3ff.). Buddene og formaningerne er ikke opfordringer til aktivitet, men op-

¹²⁰ AWA 2II, 309,17ff. og 314,25ff: "Quid ergo facies?", "quid ergo? Nihil faciendum, quia ille omnia fabricat, et nos ea nescimus?".

fordringer til passivitet, til at give plads for Gud. Det er det, de, der har den falske forståelse af gerningerne, ikke begriber. Gode gerninger skal sandelig gøres og åndens træ skal bære frugt, sådan som Paulus også siger det i Gal. 5,22, men det skal ske i korsteologisk forstand. Luther henviser til Kristi udsagn om hvedekornet, der dør og derfor bærer frugt (Johs 12,25), og lignelsen om vingårdsmanden, der renser grenene, for at de skal bære mere frugt (Johs 15,12) og forklarer:

"for denne dødelse og renselse bevirker, at mennesket, tømt for sine egne gerninger, lærer at tro på Gud alene og gøre gode gerninger, [...] idet han ikke tror på dem (i.e. gerningerne) men idet han via dem ærer og tjener Gud".¹²¹

"Her er derfor din rettesnor" fortsætter han:

"hvor Skriften påbyder at der gøres en god gerning, skal du forstå det således, at den forbyder dig at gøre en god gerning, fordi du ikke kan, men ligesom du helligholder sabbatten for Gud, skal du være død og begravet og tillade, at Gud virker i dig. Men her kan du aldrig komme hen undtagen gennem tro, håb og kærlighed, dvs. ved din død inklusiv alt det, der tilhører dig".¹²²

Konkret betyder det, at mennesket ved at forstå, at det ikke selv kan gøre noget godt og i stedet skal holde sig til evangeliet om syndernes forladelse og nyt liv i troen på Kristus, som det findes i bibel, prædiken eller sakramente, sættes fri til at gøre det, der er for hånden. Opfordringen til at søge evangeliet for dermed at lade Gud virke i én er således en opfordring til passivitet i kristelig forstand, ikke i menneskelig forstand. Det er en henstilling til den enkelte om at lytte til ordet og dermed lade det ske, som ordet forkynnder, men det er ikke en henstilling til den enkelte om dermed at trække sig tilbage fra dagliglivet, tværtimod (AWA 2II, 314,25ff.). På spørgsmålet om vi skal "gøre ingenting, fordi han virker alting og vi ikke ved noget om det" henviser Luther til Prædikerens bog 11,6, "så din sæd

¹²¹ AWA 2II, 307,11-15: "Haec enim mortificatio et purgatio (quae fit infusione fidei et spei et caritatis) facit, ut homo operibus suis exutus discat in solum deum fidere et opera bona facere [...], nihil in ea fidens, sed per ea in gloriam dei serviens".

¹²² AWA 2II, 308,2-7: "Quare hic tibi sit canon: Ubi scriptura praecipit bonum opus fieri, sic intellegas, quod prohibeat te facere bonum opus, cum id non possis, sed ut sabbatum deo sanctifices, mortuus sis ac sepultus sinasque deum in te operari. Ad hoc autem non pervenies umquam nisi per fidem, spem et charitatem, id est, per tui mortificationem et omnium tuorum".

ved gry og lad hånden ej hvile ved kvæld; thi du ved ej, om dette eller hint vil lykkes, eller begge dele er lige gode" (DaO 1948). Gud lærer mennesker, fortsætter han, at de ikke ved og heller ikke skal vide alt, men at det ikke skal afholde dem fra et liv i virksomhed. Omvendt befaler Han dem faktisk at gøre desto mere, netop fordi de ikke selv kan gennemskue og dermed heller ikke påvirke, hvad fremtiden vil bringe (AWA 2II, 314,28-30).

Positiv negativitet: Frihed og nyt liv

Konklusionen på det foregående er, at tilintetgørelsen, uvidenheden etc., dvs. alt det fra menneskets synsvinkel negative, er positivt i Guds øjne. Den enkelte kan ikke endegyldigt gennemskue, om han tror og gør kærlighedens gerninger, men på den anden side får han skænket tillid til og vished om det, hver gang han hører evangeliet. Ser han på sig selv, ser han intet godt, men ser han på Kristus, ser han alt godt. Med blikket rettet mod Kristus og væk fra sig selv (tro) får han mod og frihed til at leve et nyt liv, hvor han på trods af sin synd handler efter sin samvittighed til glæde for omverden (kærlighed). Det er pointen i Luthers tale om det kristne liv.

Er det nu også rigtigt?, må vi spørge her til sidst og vende tilbage til etikkens tekst, Luthers kommentar til Gal 5. Når vi ser på kommentaren til 5,13 ff. om frihed og kærlighed¹²³ skriver Luther indgående om kærlighedens erfaringspotentiale. I modsætning til hvad skolastikerne siger (WA 2, 578,29-34), så er kærligheden netop ikke usynlig og skjult, den er ganske åbenbar. Selvfølgelig kan vi erfare pulsslaget i vores liv, siger Luther, nemlig "hjertets affekt".¹²⁴ Det giver ifølge Luther ingen mening at sige, at man ikke ved om man "bryder sig om en eller anden eller ej"?¹²⁵ Selvfølgelig ved man det. Men hvis det er sådan, hvad er det så for en erfaring den kristne gør sig? Erfarer han, at han elsker sin næste? Så erfarer han jo sådan set også troen ad den vej, for kærligheden er troens frugt. Så hvordan passer disse overvejelser over den kristnes erfaring sammen med ovenstående overvejelser over troens - og dermed kærlighedens - fortrinsvis usynlighed og kun glimtvis synlighed for alle sanser?

¹²³ Gal 5,13-16 (DaO): "I blev jo kaldet til frihed, brødre, kun må friheden ikke blive en anledning for kødet; men tjen hverandre i kærlighed! Thi hele loven er opfyldt i et eneste bud, nemlig dette: "Du skal elske din næste som dig selv". Men dersom I bider og æder hverandre, da tag jer i agt, at I ikke bliver fortæret af hverandre. I skal vandre i Ånden, siger jeg, så vil I ingenlunde fuldbyrde kødets begæringer".

¹²⁴ WA 2, 578,32-34: "hoc est affectum cordis".

¹²⁵ WA 2, 578,35-36: "non possum, obsecro, sentire, an mihi placeat vel displiceat alter"?

Luther sætter sig i teksten for at undersøge helt præcis, hvad Paulus taler om, når han taler om friheden til at tjene hverandre i kærlighed (Gal 5,13). Næstekærlighedsbuddet er det, hvorpå det hele kommer an, siger Luther, det er for Paulus summen af det hele og man må derfor nøje overveje, hvad det betyder (WA 2, 576,14ff.).

Det betyder for det første ikke bare, understreger Luther (WA 2,577,15ff.), at du skal opføre dig pænt overfor næsten, det betyder at du skal *elske* ham. Og for det andet er næsten ham lige ved siden af dig, dvs. ikke den rige, den magtfulde eller den lærde, men virkelig ham ved din side, uanset hvem han er. Alle menneskelige forskelle mellem enkeltindivider fjernes her med et slag og alle stilles lige. For det tredje vises man med formuleringen "[...] som dig selv" tilbage til sin egen erfaring, når man skal afgøre, om man virkelig elsker, og om det er næsten, man elsker. Hvem ved ikke, siger Luther, hvor højt han elsker sig selv og alle de ting, der er til hans eget bedste? Lige præcis al den hengivenhed skylder man næsten og Luther konkluderer: "herved (scil. ved denne erfaring med kærligheden) bør et kristent menneske opøves i enhver gerning, gennem hele livet".¹²⁶

Luther fastslår videre, at kærligheden til en selv og næstekærligheden er hinandens modsætninger.¹²⁷ I 1. Kor 13,5 har Paulus formuleret, siger Luther, at kærligheden ikke søger sit eget. Her fornægter Paulus således selvkærligheden fuldstændigt.¹²⁸ Og Kristus selv har befalet, at man skal fornægte sig selv og hade sin sjæl (WA 2, 580,35-36). Kærligheden bliver ifølge Luther kun retvendt, hvis man glemmer sig selv og kun tjener næsten (WA 2, 581,6-7). Selvkærligheden vil nemlig altid være uretfærdig, så længe den eksisterer i sig selv. Den bliver kun god, hvis den kommer til sig selv udenfor sig selv i Gud. Ens egen vilje og kærlighed til sig selv skal være fuldstændigt død, så man ikke ønsker andet end at Guds vilje skal ske i en. Man skal være villig til at dø og til at leve og være formet som pottemageren ønsker det. "Her" runder Luther af, "elsker jeg ikke mig selv i mig selv, men i Gud, ikke efter min vilje, men efter Guds vilje".¹²⁹ Parallellen til udfoldelserne af retfærdiggørelsens samtidige tilintetgørelses- og tilbivelsesaspekt i Salmeforelæsningsen er tydelige og det samme er parallel-

¹²⁶ WA 2, 578,2: "In hoc exercitandus christianus homo per omnia, per totam vitam".

¹²⁷ Her vender han sig mod en lang traditionel forståelse af næstekærlighedsbuddet, der går tilbage til Augustin, og som ser et ubrudt forhold mellem kærligheden til en selv og kærligheden til næsten (amor ordinata): Start med at elske dig selv og før så det over på næsten.

¹²⁸ WA 2, 580,35: "[...] prorsus abnegans amorem sui".

¹²⁹ WA 2, 581,18-19: "hic enim amo me non in me sed in deo, non in voluntate mea sed in voluntate dei".

lerne til erfaringens dobbelthed: Det, som forekommer det naturlige menneske negativt, er positivt for Gud.

Luther forklarer videre, at i mange tilfælde er det ikke klart for den kristne, om det er egenkærlighed eller næstekærlighed, han udøver. Uigennemskuelighed i forbindelse med de konkrete kærlighedsgerninger er et hyppigt fænomen. I fredelige tider, hvor de to typer ikke er i modsætning til hinanden, hvor altså det, som gavner næsten, ikke står i vejen for det, som er til glæde for ham selv, da ligner de hinanden til forveksling. Først i mødet med korset, dvs. først når selvkærligheden anfægtes, fordi den skal fornægtes til fordel for næstekærligheden, bliver det tydeligt, om den ene eller den anden er fremherskende. Først når man skal elske den Gud, der dømmes en, eller den næste, der krænker (til Gal 5,22) træder kærlighedens sande ansigt frem. På den måde er korset kærlighedens prøvesten:

"Hvis du her (scil. i anfægtelsen) føler, at du fastholder en sød følelse (affekt), skal du ikke tvivle på, at du er naturen overlegen og at Kristus skænker dig kærligheden: Hvis du bliver bitter, så vedkend dig din natur og søg kærligheden".¹³⁰

Den korsteologiske pointe her er lige så klar som i de andre tekster, vi har set. Luther siger ikke, at kan man ikke mærke kærlighedens søde følelse og på den måde blive overbevist om, at man er en sand kristen, så går man fortabt. Han siger, "så vedkend dig din natur og søg kærligheden". Den kristne vil hele tiden stå i situationer, hvor han må erkende sin uformåenhed og være henvist til som synder at søge Guds tilgivelse og retfærdighed i Kristusordet. Måske vil han engang imellem erfare, at han formår at elske næsten på trods af sin naturlige tilbøjelighed, men ofte – og måske oftest – vil han opleve det modsatte. Ikke mindst fordi næstekærlighedsbuddet er så radikalt, at er der bare en lille mangel i opfyldelsen, er der slet ingen opfyldelse. Se, siger Luther,

"denne undervisning vil lære dig, hvor vidt du er i kristendommen. Her vil du erfare, hvem du elsker og ikke elsker, hvor stort fremskridt du har gjort

¹³⁰ WA 2,579,12-16: "Itaque crux est probatio et lydius quod aiunt lapis charitatis, in qua non est quod dicas, qualitatem esse latentem, neque te nosse neque sentire, an diligas proximum tuum. Si ibi sentis te dulcem affectum servare, ne dubites, natura superior es et charitate Christus te donavit: si amarescis, naturam agnosce et charitatem quaere".

eller ikke gjort: For hvis du har bare en, som du ikke møder med en sød følelse, så er du straks intet, også selvom du udvirker mirakler".¹³¹

Dette radikale udsagn, der handler om den kristnes daglige erfaringer, nævner Bo Holm i sin bog, som vi så, men uden at kommentere det nærmere. Det forhindrer ham ikke i at nå frem til den konklusion, at de troende kristne ifølge Luther adskiller sig fra de ikke-troende derved, at de troende kristne i kraft af troen udlever kærligheden, mens de ikke-troende er spændt ud mellem den naturlige lov og selvkærligheden. Bo Holm glemmer her at bemærke, at tro og vantro, retfærdighed og synd, selvkærlighed og næstekærlighed ikke er skel, der går mellem mennesker, kristne og ikke-kristne, men er beskrivelser af den virkelighed, der findes i den enkelte kristne synder, når han hører evangeliet. Og det glemmer han, fordi han vil lægge det negative tilintetgørelsesaspekt af kristenlivet, korsets teologi, bag sig og fortrinsvis tale om en opstandelsesteologi, der medfører fremgang og social positivitet.

Hensigten med nærværende artikel har været at vise, hvordan træk fra nyere Paulusforskning har påvirket Lutherforskningen, og at efterprøve om denne 'nye' Lutherforsknings resultater er overbevisende. Det forehavende er hermed bragt til ende. Hvad artiklen ikke har gjort, men kunne ønske at andre ville interessere sig mere for på samme måde som Katrine Winkel Holm har gjort det i denne bog, er at gøre det samme for Paulusteksternes vedkommende. Udover hvad Winkel Holm peger på, så mangler de nye Paulusforskere fx også at forklare lidelsesaspektet i Paulus' breve: Hvad mener Paulus med hele udfoldelsen af forholdet mellem korsets dårskab og verdens visdom i 1. Korintherbrev 1,17ff.? Eller hvordan skal man fortolke Romerbrevets kapitel 8, der omtaler skabningens lidelsesfyldte tålmodighed og venten og håbet på det, man ikke kan se? Der er ingen tvivl om at Luther knyttede an til disse tekster, når han skulle udfolde den korsteologi, vi har set i det foregående. Spørgsmålet, om det var helt i skoven, står stadig åbent.

¹³¹ WA2,579,32-34: "Ecce haec eruditio docebit te, quantus sit in christianismo. Hic invenies, quos diligas et non diligas, quantum proficias aut deficias: nam si unum habes, in quem non es dulcis affectu, iam nihil es, etiam si miracula opereris".

Djævelen som Guds advokat – Nietzsche, filosofien og Paulus¹

af Carsten Pallesen

"[...] der asketische Priester wird schwerlich selbst nur den glücklichsten Vertheidiger seines Ideals abgeben [...]. Eher also werden wir ihm noch zu helfen haben – [...] sich gut gegen uns zu vertheidigen, als dass wir fürchten hätten, zu gut von ihm wiederlegt zu werden"²

Optakt

I skriftet *Der Antichrist* retter Friedrich Nietzsche en række hårde angreb på Paulus som en 'hævnens' og 'hadets' apostel.³ Nietzsche lægger her stemme til en udbredt moderne opfattelse af, at Jesu sande evangelium døde på korset, mens Paulus med denne 'korsfæstede Gud' skaber kirken og kristendommen. Paulus' 'mod-evangelium' består ifølge denne kritik af livsfor nægtende idealer, der er begrundet i en kras dualisme. Den paulinske etik anklages for at forråde Jesu lære om næstekærlighed og for at være ophav til antisemitisme, antifeminisme og lignende uhyrligheder. Nietzsches publicerede og særligt hans efterladte tekster synes entydigt at istemme denne gængse moderne opfattelse af Paulus. Dette indtryk er imidlertid blevet nuanceret i nyere systematiske udlægninger af *Der Antichrist* hos navne som bl.a. Jörg Salaquarda, Werner Stegmaier og Andreas Urs Sommer.⁴ Hos disse udlægges Nietzsches utvetydigt negative skildringer af Paulus og kristendommen snarere som en forgrund, der dækker over et langt mere ambivalent og nuanceret spektrum af forståelsesmuligheder. Revurderingen af *Der Antichrist* skal ses i sammenhæng med en ændring i tilgangen til Nietzsches tænkning fra en mere livsfilosofisk og eksistentialistisk interesse til en betoning af Nietzsches semiotik og epistemologi hos navne som Gilles Deleuze, Michel Foucault og Jacques Derrida. Nylæsningen af *Der Antichrist* hænger således bl.a. sammen med en forstærket opmærksomhed om betydningen af de forskellige diskursformer, Nietzsche udfolder sin tænkning i. Gennem brug af genrer som videnskabelig afhandling, hypotese, stridsskrift, digt eller aforisme distancerer Nietzsche sin egen stemme fra teksten, hvorved

¹ Titlen er inspireret af Werner Stegmaier, "Nietzsche's Theology: Perspectives for God, Faith, and Justice", *New Nietzsche Studies*, New York 4, 2000-2001, 73.

² Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (GM) III, § 11, 362f., *Kritische Studienausgabe* 5 (KSA5), de Gruyter, Berlin / New York 1988.

³ Nietzsche, *Der Antichrist* (AC) § 42, § 58, KSA 6, 216, 246. Skriftet er fra slutningen af 1888 og ikke publiceret af Nietzsche selv, der i januar 1889 blev endegyldigt uarbejdsdygtig.

⁴ Andreas Urs Sommer, *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist": Ein philosophisch-historischer Kommentar* Schwabe, Basel 2000.

udsagn ofte fremstår som citater eller stemmer, der tilskrives forskellige indbyrdes modstridende positioner, masker og perspektiver. Nietzsches brug af litterære og videnskabelige former kan tages som et udtryk for Nietzsches bevidsthed om tænkningens kommunikative og semiotiske betingelser.⁵ På den baggrund kan *Der Antichrist* ikke tages for pålydende som Nietzsche egen mening, men er nok snarere at forstå som en spidsformulering af, hvad 'man' på Nietzsches tid instinktivt tænker om Jesus og Paulus.

I dele af den nyere eksegetiske Paulus-forskning har en tilsvarende forstærket bevidsthed om spillet mellem den teologiske sag og brevenes kommunikationsteoretiske og semiotiske aspekter sat sig igennem. Det fremgår eksempelvis af debatten om tekster som 1. Kor, kap. 1-4.⁶ Den paulinske 'lære' (*retfærdiggørelse ved troen alene*) ses her at stå i et forhold til 'tegnet', Gud på korset, som navnet for åbenbaringsbegivenheden. Spillet mellem lærens entydighed og tegnets flertydighed forbliver således afgørende for proklamationen (kerygmaet) af identiteten mellem den historiske Jesus og opstandelsens Kristus. Den paulinske semiotik svarer til spillet mellem tegn og lære hos Nietzsche. Nietzsches 'lære' om eksempelvis 'genkomsten', 'viljen til magt' eller 'overmennesket' skal ifølge Stegmaier udlægges i sammenhæng med Nietzsches 'tegn' som Dionysos, Zarathustra eller 'den korsfæstede'.⁷ Forholdet mellem lærens entydighed og tegnenes flertydighed overses, når fortolkningen alene spørger efter forfatterens (Paulus eller Nietzsche) oprindelige mening, eller når den søger at fiksere den læremæssige essens som et argument eller en tese, der kan frilægges uafhængigt af dens kommunikative og semiotiske former. Fagfilosofien har således ofte fejllæst Nietzsches filosofiske anliggende,

⁵ For en fremstilling af Nietzsches semiotik kan henvises til W. Stegmaier, "Nietzsches Lehren Nietzsches Zeichen", *Text und Kontext* Jahrg. 23/2001. 'Semiotik' skal her forstås i lyset af det 'orienteringsfilosofiske' paradigme, som Stegmaier udfolder i tilknytning til Immanuel Kant og navne som Søren Kierkegaard, Ludwig Wittgenstein, Emmanuel Lévinas og Niklas Luhmann. Se hertil W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, W.de Gruyter, Berlin 2008.

⁶ En systematisk og eksegetisk analyse af den paulinske semiotik gives hos Martin Pöttner, *Realität als Kommunikation. Ansätze zur Beschreibung der Grammatik des paulinischen Sprechens in 1. Kor 1,4-4,21 im Blick auf literarische Problematik und Situationsbezug des 1. Korinterbriefes*, Theologie Bd. 2, LIT (Münster: 1995). I en dansk sammenhæng kan henvises til Henrik Tronier, "Paulus og Nietzsche eksegetisk perspektiveret", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 3/2004, 207-236, som er en replik til min: "Paulus og Nietzsche – et tværfagligt tema for nytestamentlig eksegesi og systematisk teologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 3/2004, 179-205.

⁷ Jf. Stegmaier, "Nietzsches Lehren Nietzsches Zeichen".

når den har ment, at det drejede sig om at fremsætte alternative metafysiske teorier og teser om 'vilje til magt', 'genkomstlæren' eller 'overmennesket'.

Men ikke bare disse formelle lighedstræk gør sammenligningen oplagt, også behandlingen af temaer som forholdet mellem stærke og svage (1. Kor 10,23-33), retfærdighed, kærlighed og 'Guds død' peger på indholdsmæssige affiniteter mellem Nietzsches ontologi, etik og teologi og Paulus.⁸ Paulus *citerer* således de 'stærke' korinteres slagord om, at 'alt er tilladt', men formaner samtidig til at respektere de andres *samvittigheder* som grænse for de stærkes nydelse af afgudsofferkød, der af de svage blev opfattet som en blasfemisk praksis. En tilsvarende hensynsfuldhed er ifølge Stegmaier grundmotivet i Nietzsches retfærdighedsetik.⁹ *Retfærdighed* er således ifølge denne etik skønsomhed og 'takt' i omgangen med forskellige moralske værdisæt. Det er at opfylde den andens forventninger uden at gøre krav på gensidighed og uden at opgive sin egen fra den andens forskellige moral. Retfærdighed hænger her sammen med indsigten i, at den stærke og den svage har forskellige livsbetingelser og værdier, hvorfor en universel moral, en for alle gældende lov, må anses for at være taktløs eller nihilistisk. I det følgende argumenteres der for, at ligheden mellem Paulus og Nietzsche hverken blot er formel eller en parodisk 'venden på hovedet'. Slægtskabet angår det centrale i kristendommen og i Nietzsches egen tænkning. Distinktionen mellem *forskel* (stærk/svag, fornem/gemen) og *lighed* (gensidighed) skal således betragtes i lyset af hans ontologi og 'teologi', idet læren om 'den evige genkomst' repræsenterer en grænse for moralen, der har en strukturel pendant i den paulinske forståelse af Kristus som lovens ophævelse. Artiklen forsøger således at tegne et dobbeltportræt af Paulus og Nietzsche ud fra diskussioner i den aktuelle Nietzscheforskning. Interessen for denne dobbeltfigur er imidlertid blevet yderligere forstærket gennem den nyere filosofiske debat om Paulus hos navne som Martin Heidegger, Jacob Taubes, Alain Badiou og Giorgio Agamben, der ikke i særlig grad tager hensyn til den nyere Pauluseksegeese eller Nietzschefilologi. Den filosofiske debat om Paulus inddrages som sidetema med hovedvægten på Badiou. Således lægger fremstillingen op til behandlingen af de mere filologisk orienterede

⁸ At Nietzsche også undtagelsesvist taler 'som teolog' fremgår af Werner Thiede, "Wer aber kennt meinen Gott? Friedrich Nietzsches 'Theologie' als Geheimnis seiner Philosophie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* Bd. 98 (2001) Mohr Siebeck Tübingen, 464-500.

⁹ W. Stegmaier, *Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 16-17.

nylæsninger af Nietzsches syn på Paulus hos især Stegmaier og Daniel Havemann, der tager afsæt i Salaquardas klassiske tolkning og hos Sverre Raffnsøe, der giver en perspektivrig religionsfilosofisk nylæsning af Nietzsches moralfilosofi.¹⁰

Paulus' genkomst i filosofien – A. Badiou

Med bogen *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (1997) har den franske filosof A. Badiou sat Paulus på den filosofiske dagsorden.¹¹ Heri fremsætter Badiou en tolkning af Paulus, der bl.a. indeholder en kritik af Nietzsche. Mens Nietzsche tænker moralen i livets perspektiv som selvopretholdelse (vilje til magt) under forskellige livsbetingelser, så lægger Badiou opstandelsestroen til grund for sin forståelse af Paulus' etik. Det er oplagt, at Nietzsches polemik imod Paulus er en fragmenteret og karrikeret spejling af både formen og indholdet af Paulus' forkyndelse. Denne sammenhæng spiller en central rolle i Badiou's Paulustolkning, der tager afsæt i en filosofisk kritik af Nietzsche.

Paulus' tænkning centrerer således ifølge Badiou om *begivenheden*, Kristi opstandelse, som en universel sandhedshændelse, der transcenderer situationen.¹² Paulus' budskab er ikke en filosofi eller etik, men en fortolkende 'intervention'.¹³ *Proklamation* (kerygmaet) er en kæmpende diskurs, der fastholder og opbygger troskab over for den hændelse, der benævnes og fortolkes med navnet Kristi opstandelse.¹⁴ Det samme gælder imidlertid om Nietzsches militante skrift imod den paulinske Kristusforkyndelse. Udtrykket 'intervention' bruger Badiou generelt som beskrivelse af forskellige former for anti-filosofi, der er kendetegnede ved at opbygge og genbekræfte loyaliteten imod en begivenhed. Ligesom Paulus ifølge Nietzsche 'skaber' den kristne Gud som en negation af Gud (ordet om korset), således opfinder Nietzsche sin 'Zarathustra' som en negation af kristendommen.¹⁵ Nietzsches kampskrifter kan følgelig læses som 'interventioner', der opbygger loyalitet imod 'genkomstlæren' og dens tegn som den (kommende) sandhedsbegivenhed, der skal afløse kristendommen.

¹⁰ Sverre Raffnsøe, *Moralens evindelige genkomst*, Gyldendal, København 2001 (tysk overs. *Nietzsches "Genealogie der Moral"* W. Fink, Paderborn 2007).

¹¹ Alain Badiou: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. PUF Paris 1999.

¹² Badiou: *Saint Paul*, 76. 62-68. For en diskussion af Badiou's filosofiske Pauluslæsning se Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso London 1999, 127-244.

¹³ Badiou, *Saint Paul*, 101, 116.

¹⁴ Badiou, *Saint Paul*, 43-57, 62.

¹⁵ Nietzsche, AC, § 47. Jf. Eberh. Jüngel, "Deus qualem Paulus creavit, dei negatio", *Nietzschestudien* Band I/ 1972, de Gruyter, Berlin New York 1972, 286-296.

I det omfang Nietzsche er (blevet forstået som) fortæller for en etisk forskelstænkning og kulturrelativisme, der undsiger sandhedens universalitet, har han ifølge Badiou ret i at identificere Paulus som sin hovedmodstander. Nietzsches sontring *stærk/svag, individuel/universel, fornem/almen* grunder som nævnt i en doktrin om selvopretholdelse, 'vilje til magt', som ifølge Badiou er nihilistisk. Når den eneste begivenhed er døden, bliver etikken 'nihilistisk'. Alt bestemmes nemlig af overlevelse *vis à vis* dødeligheden, det gælder eksempelvis også etik som bioetik og menneskerettigheder.¹⁶ Paulus' budskab om opstandelsen er heroverfor navnet på den sandhedshændelse, der sætter parentes om etniske, etiske og kulturelle forskelle. Det paulinske *kerygma* stiller følgelig et alternativ mellem opstandelsen som universel og singular sandhedshændelse over for alle former for 'sektærisk moralisme',¹⁷ partikulære forskrifter og identitetsmarkører som f.eks. omskærelse og særlige spiseregler, som kendetegner situationen forud for denne begivenhed (Gal og 1. Kor 10). Badiou, der er ateist og 'materialist', skelner mellem det *mytiske* indhold i Kristusbegivenheden og dens tegn, som er den paulinske opstandelsestro. Tegnet er således hverken myte, fortælling, bevis, kritik eller argument, men en fortolkende indgriben, der radikalt transformerer situationen og subjektiverer aktørerne. Badiou's tolkning kan tages op i lyset af Heideggers udlægning af Paulus' Thessalonikerbreve, som er det ældste vidnesbyrd om den kristne erfaring. Nærforventningen, *parousien*, er ifølge Heidegger en gentagelse i tiden, hvor selve tiden leves på en ny måde: "Die christliche Erfahrung lebt die Zeit selbst".¹⁸ Denne tidserfaring forudsætter ganske vist samtidige jødiske og bibelske paralleller, men er ifølge Heidegger det særlige og afgørende i den kristne erfaring, der kan tages op i filosofien som en 'formal indikation' ('formale Anzeige') af tidsligheden som eksistential grundstruktur.¹⁹ Forholdet mellem inkarnationen og genkomsten er den nye figur hos Paulus, som ifølge Heidegger ligger til grund for en fænomenologisk forståelse af begrebet historicitet. Denne struktur betegner nemlig et accentueret forhold mellem det, der allerede er sket (inkarnationen) og den fremtid, der endnu forventes.²⁰ For indikationen heraf synes kun *begiven-*

¹⁶ Jf. A. Badiou, *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Nous 2003 (d.o.) *Etikken. Et essay om erkendelsen af det onde* (2003), Radikalfilosofi, Philosophia, Århus 2007.

¹⁷ Badiou, *Saint Paul*, 108.

¹⁸ Martin Heidegger, "Phänomenologie des religiösen Lebens", *Gesamtausgabe* Bd. 60, Frankfurt a. Main: Klostermann 1995, 82. Her citeret fra Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, John Hopkins UP, Baltimore 1999, 177.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Jvf. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, 158-243. Se desuden S. Žižek, "An Interview with Slavoj Žižek 'On Divine Self-Limitation and Revolutionary

heden og navnet at være nødvendige. Paulus' benævnelser af begivenheden som Kristus eller 'Gud på korset' er formelagtige indikationer eller stenografier. Således bestemmes også indirekte forestillingen om *Antikrist* som det 'lovløshedens menneske', der ifølge den paulinske eskatologi kommer *før* Kristi genkomst.²¹ I sit virke som apostol universaliserer Paulus denne singulære begivenhed og dens iboende temporalitet som en bevidsthedsbegivenhed, der udfoldes og leves gennem menighedens 'begivenhedsbevidsthed' eller ånd. I den guddommelige ånd leves tiden som erindring, inderliggørelse og håb. 'Jesus som Kristus' er en bekendelsesformel, Paulus har fået overleveret, og som han udlægger og applicerer i de hedningekristne menigheder i en række konfliktsituationer, hvis løsninger kræver, at forudgivne koordinater bliver transformeret. De paulinske breve genbekræfter Kristusbegivenheden i lyset af stridigheder, der truer med at splitte. Brevene er således hverken myte, fortælling, argumentation eller lære, men bruger sådanne diskursformer i en ekstremt forkortet form for kommunikation, hvis formelle træk Badiou genfinder i andre former for 'anti-filosofi'. Det gælder således Nietzsche, der i sit skrift imod kristendommen 'mimer' den paulinske anti-filosofi. *Der Antichrist* er følgelig en filosofisk spejlvending af den paulinske anti-filosofi snarere end en filosofisk *kritik* af kristendommen. Hverken Nietzsche eller Badiou interesserer sig for 'kritik' af religionen eller Gud som ideologi eller illusion. Det gælder snarere om at forstå den paulinske diskurs som en 'forkyndelse' i sin egen ret, der ikke er tyngt af teoretiske, mytiske eller metafysiske udsagn om Gud eller af substantielle antagelser om historien. Badiou erindrer således om en genuin teologisk og eksegetisk præmis, nemlig at den kristne 'lære' ikke selv giver sig ud for at være teoretiske udsagn om Gud, menneske eller verden. Denne a-teoretiske selvforståelse er netop, hvad der kendetegner den rene begivenhedstænkning, der retrospektivt kan antages også at udmærke den førkristne bibelske måde at benævne Gud på, nemlig i det Georg Wilhelm Friedrich Hegel forstår som åbenbaringsreligion, og som netop angår forholdet til tiden. Diskussionen om religion eller/og videnskab er simpelt hen ikke længere aktuel for hverken Nietzsche eller Badiou.²² Nietzsches mellemværende med Paulus må således også betragtes hinsides spørgsmålet om Gud eller ikke-Gud og

Love" Joshua Delpach-Ramey, *Journal of Philosophy and Scripture*, www.philosophyandscripture.org.

²¹ Jvf. 2. Thess. Kap.2,1-12.

²² Dette bekræftes af Stegmaiers udlægning af 'ordet om Guds død' hos Nietzsche. Stegmaier, "Nietzsche's Theology: Perspectives for God, Faith, and Justice".

hinsides religion eller ikke-religion, som den moderne religionskritik i reglen har været optaget af i lyset af naturvidenskabelige teorier.

For Badiou er det afgørende at sætte subjektiviteten som en transcendens af livets og dødens orden. Denne transcendens indikeres med opstandelsens chiffer, som Badiou adskiller fra begivenhedens mytiske iklædning. Det er den afgørende forskel i forhold til Nietzsche, der med sin genkomstlære søger at overvinde subjektets distance fra objektet i en spinozistisk kontinuitet. Problemet kan koges ned til, hvad der i sidste ende begrundes subjektet. For Nietzsche er det den kristne moral, der sætter begreber som anklage og skyld, mens opstandelsen for Badiou indikerer muligheden af gennem kampen og loyaliteten imod sandhedsbegivenheden at blive et subjektet, der overskrider menneskets dyriske artsbestemte selvopretholdelse. Mens Nietzsches menneskesyn kan kaldes tragisk, kan Badiou forstås som utopisk og principielt optimistisk og revolutionært. Badiou afviser således den moderne efterhegelske endelighedsfilosofi til fordel for et uendelighedsbegreb, der ikke er tænkt som grænse i det immanente.

Nietzsche angriber Paulus for at have forfalsket Jesus og den oprindelige kristendom, men dette træk overgås ifølge Badiou af den måde Nietzsche selv 'tilrettelægger' sin Paulus på.²³ Nietzsche har kun formået at spalte *mennesket* i over- og undermenneske, men ikke som Paulus at sætte en cæsur, der spalter *verdenshistorien* i et før og efter Kristus.²⁴ Mens Nietzsche relancerer hedenske nationale guders partikularisme, er Paulus grundlæggeren af universalismen som praktisk og filosofisk kategori.²⁵ Badiou og hans kritiske sekundant Slavoj Žižek lægger således vægt på Paulus som 'universalismens' opfinder over for en postmoderne Nietzsche-reception, der forsvarer forskelle og partikularitet i både den paulinske og nietzscheanske *etik*. Spændingen mellem en etisk orienteret postmoderne forskelstænkning og den politiske betoning af sandhedsbegivenhedens universelle lighedsdoktrin gør denne filosofiske og eksegetiske debat til en vigtig scene for afklaringen af den teologiske lære om tro og gerninger, nåde og kærlighed. Filosofisk kan denne spænding udtrykkes som et forhold mellem etik og ontologi, der hos Nietzsche kan angives i stikordsform som spillet mellem hans moralfilosofi (herre/slave, stærk/svag) og hans ontologiske 'lære' om den evige genkomst af det samme eksempelvis i hans forhold til navne som Sokrates, Paulus eller Spinoza.

²³ Badiou, *Saint Paul*, 65.

²⁴ Badiou, *Saint Paul*, 76, 72-78. A. Badiou, "Who is Nietzsche?", *Pli* 11(2001, 1-11), 4. Den franske titel lyder: "Casser en deux l'histoire du monde?" Se også Badiou, *Le siècle*, Seuil, Paris 2005, 31.

²⁵ Badiou, *Saint Paul*, 66.

Revurderingen af Paulus i Nietzscheforskningen

Det ovenstående anslår en række filosofiske perspektiver på Paulus og på Nietzsches forhold til Paulus, som i det følgende vil blive taget op i en mere tekstnær redegørelse for hovedsynspunkter i den nyere Nietzscheforskning hos Salaquarda og Stegmaier. Med Salaquardas artikel: "Dionysos gegen den Gekreuzigten" (1974) er Paulus' betydning for Nietzsche blevet gjort til genstand for en mere systematisk redegørelse, som navnlig Stegmaier har videreudviklet i en modifikation af den dialektik, som Salaquarda lægger til grund for sin læsning.²⁶ Af denne forskning fremgår det, at Nietzsche bruger sin samtids bibelske eksegese som materiale for konstruktionen af Paulus som psykologisk type, hvori han indarbejder senere kristne syndsteologiske forestillinger, som kendes fra Augustin og Luther. Nietzsche, der var ganske velorienteret i tidens bibelske eksegese, havde ingen interesse i at gengive denne viden, men snarere i, hvordan den tillod ham at forme en maske. Denne Paulus-typologi udfolder Nietzsche i første omgang upolemisk i en psykologisk beskrivelse kaldet "Der erste Christ" fra 1882.²⁷ I de sene tekster som *Der Antichrist* dramatiseres Paulusfiguren i en række afsnit, der kan sammenholdes med 'den asketiske præst', som er et alias for Paulusfiguren, der spiller en hovedrolle i *Zur Genealogie der Moral*.²⁸ Typen Paulus alias 'den asketiske præst' er en af de mest nuancerede og udviklede figurer i hele Nietzsches repertoire af masker og typer (som eksempelvis Zarathustra, Dionysos, 'den frie ånd', Wagner etc). Således har Nietzsche-Paulus temaet en bredere tekstbasis hos Nietzsche, end de tekster, hvor Paulus eksplicit nævnes. Paulus er således snarere et begreb end en historisk person, selvom det historiske og eksegetiske også spiller en vigtig rolle for Nietzsche. Med præsten som type omfattes hele den jødisk-kristne formation. Jøderne stiliseres som et præstefolk og den jødiske rabbiner som en aristokratisk præstetype. Heroverfor betegnes det kristne præsteskab som 'asketisk', fordi det repræsenterer en mere dekadent udgave af den jødiske dekadence. Interessant nok anser Nietzsche Paulus for at være en aristokratisk præst, der ganske vist skaber kristendommen, men ikke selv er berørt af dens forfald i samme grad som flokken. Alt dette klinger med i Nietzsches stilisering af Paulus som et 'begreb'. Paulus er kulminationen af den

²⁶ J. Salaquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten", red. J. Salaquarda, *Nietzsche*, (WdF 521) Darmstadt 1980, 288-322.

²⁷ Nietzsche, "Der erste Christ", *Morgenröte*, § 68 KSA 3, 68.

²⁸ Nietzsche, "Dritte Abhandlung: Was bedeuten asketische Ideale?", GM, §§ 9-22.

moralske genialitet, som Nietzsche fremhæver som det jødiske præstefolks fortrin frem for Rom.²⁹

Nietzsches skrifter om kristendommen har som antydnet været betragtet som udslag af idiosynkrasi, og denne opfattelse synes entydigt at bekræftes i *Der Antichrist*, hvor Paulus betegnes som 'det kødeliggjorte had', 'det til-kød-blevne hævninstinkt'.³⁰ Ikke desto mindre plæderer Stegmaier for, at Nietzsche heller ikke i sine mest ekstreme formuleringer er anti-krist (eller anti-semit). Der er snarere ifølge Stegmaier tale om en bevidst anvendelse af frivolitet og (selv-)kompromittering, som artikuleringen af moralproblemet kræver. Moralen fremstår nemlig som selvfølgelig, almen og ukontroversiel, men just deri består dens farlighed. Sigtet med Nietzsches excessive dramatisering af hadet til præstetypen er ifølge Stegmaier at bringe moralens grænser frem i lyset. Synliggørelsen af moralproblemets radikale karakter vanskeliggøres, fordi moralen skjuler sig i overfladefænomener og selvfølgeligheder. Dette hovedanliggende og lignende tilsvarende radikale metodiske greb genfinder Nietzsche i Paulus' opgør med loven, hvor selvros, skandale og forargelse netop er kendetegnet på overvindelsen af loven. Nietzsches overdrivelser svarer således til den paulinske doktrin om, at Guds hellige lov er blevet syndens og dødens lov (Rom 8,2), hvilket i samtidens øren har lydt som en gudsbespottelse.

Den nyere Nietzscheforskning nuancerer disse spørgsmål, som rækker fra, at Nietzsche med sin foragt anerkender det foragtedes storhed (Salaquarda), til, at han ligefrem har en etik og teologi, som er beslægtet med den paulinske (Stegmaier). Foragt er en måde at 'ære sin fjende' på. Det gælder også Nietzsches forhold til skikkelser som Wagner eller Sokrates, der i de sene tekster er ligeså lidenskabeligt negativt som Nietzsches kamp med Paulus. Forholdet til Sokrates er ifølge Stegmaier tilsvarende kompliceret: "[...] *Socrates*, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe".³¹ Selvom Nietzsche intensiverer sine angreb på Sokrates opvejes den negative vurdering af fascinationen af Platon og Sokrates.³²

²⁹"Die Juden umgekehrt waren jenes priesterliche Volk des Ressentiments par excellence, dem eine volkstümlich-moralische Genialität sonder Gleichen innewohnte [...]. Dies ist sehr merkwürdig: Rom ist ohne allen Zweifel unterlegen [...]." Nietzsche, GM I, § 16, KSA 5, 286, 287.

³⁰ Jf. Nietzsche, AC § 42, § 46, § 58.

³¹ KSA 8, 597 Anført hos Stegmaier, "Nietzsches Lehren Nietzsches Zeichen", 73, note 66.

³²"[...] 'Aber es ist noch angenehmer,' schreibt er im späten Nachlaß (april-Juni 1885, KSA 11 s.440), 'zu entdecken, daß dies alles Vordergrund ist, und daß er im Grunde etwas Anderes will und auf sehr verwegene Weise will. Ich glaube, daß der Zauber des

Polemikken kan således dække over noget andet mere flertydigt og vise sig at være en hyrdescene mellem knibske partnere. Denne mulighed tegner sig eksempelvis hos Stegmaier og Havemann, der på linje med Sv. Raffnsøe betoner Nietzsches ambivalente og komplicerede forståelse af den jødisk/kristne baggrund for moralens omvurdering og af den hermed sammenhængende platonske metafysik. Nietzsche vedkender sig således sin gæld til den såkaldte ressentimentskultur (kristendommen som 'platonisme for folket'), der har givet den vestlige tradition en åndelig spændkraft, der gør det muligt at sigte efter fjerne mål.³³

Nietzsches semiotik

I *Der Antichrist* tænker Nietzsche kristendommen gennem Jesus og Paulus forstået som modbegreber eller modtyper, der gensidigt forudsætter hinanden. Stegmaier har givet en semiotisk reformulering af denne dialektik, hvor han fremhæver den strukturelle parallelitet mellem henholdsvis Paulus' Kristus-tegn, Nietzsches Zarathustra-figur og Platons brug af Sokrates som en bugtalerdukke. Nietzsches semiotik består ifølge Stegmaier i et dobbeltgreb af *Zurechtlegung* og *Auslegung*.³⁴ Mens det første greb ofte hos Nietzsche fremstår som et groft over-greb på et givet stof, så er hensigten hermed ofte at skabe spillerum for en ny tilegnelse. Nietzsche foregriber således Gadammers tese om fordommens produktive rolle i hermeneutikken, indsigten i, at misforståelsen er vejen til en anden forståelse. Således kan Nietzsches fordomme tages op som grove tilrettelæggelser, der i anden omgang frilægger et felt af betydninger, der før var skjulte.

Paulus-typen er således konciperet ud fra Nietzsches begreb om 'geniet', mens modtypen Jesus er konciperet som 'idiot' i den litterære betydning af ordet: en karakter, der optræder på det forkerte sted, på det forkerte tidspunkt og sammen med de forkerte. Jesus er malplaceret, idet han hverken har moral, kultur, religion eller andre højere begreber som tid og sted. Han forkynder en 'overnational religion ind i kaos "wo noch nicht

Socrates der war: er hatte eine Seele und dahinter noch eine und dahinter noch eine. In der vordesten legte sich Xenophon schlafen, auf der zweiten Plato und auf der dritten noch einm Plato, aber Plato mit seiner eigenen zweiten Seele, Plato aber selber ein Mensch mit vielen Hinterhöhlen und Vordergründen' [...]. "Stegmaier, "Nietzsches Lehren Nietzsches Zeichen", 73.

³³ Som 'platonisme for folket' har kristendommen i Europa skabt "eine prachtvolle Spannung des Geistes (...) mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Ziele schiessen." Nietzsche, "Jenseits von Gut und Böse" (JGB) KSA, 5, 12-13.

³⁴ Stegmaier, "Nietzsches Lehren Nietzsches Zeichen", 63.

einmal Nationen da waren".³⁵ Jesu kærlighed og hans evangeliske praksis beskrives som en 'kærlighed med åbne øjne'. Denne kærlighed dømmer ikke, men den *ved*, hvad den gør, og heri er den ifølge Nietzsche salig. Jesu kærlighed er udtryk for det, Nietzsche selv forstår ved at udøve retfærdighed, nemlig en ophævelse af virkeligheden og tidsbegrebet i symboler, tegn og lignelser.³⁶ Denne væremåde er inkommensurabel med læren eller dogmet om Kristus, idet den opløser begreber som synd og frelse i en 'Gesamtverklärungsgefühl', en radikal følelse af samhörighed med alle ting, der transformerer det værende til symboler for kærligheden. I Jesus er muligheden for at være Guds barn umiddelbart tilstede ifølge Nietzsche, der her følger Frieddrich Schleiermacher, Fodor Dostojevskij og Lev Tolstoj. Med Jesus er gudsriget ikke længere hinsides, men inden i og blandt de troende.³⁷ Nietzsche elsker således 'idioten' Jesus lige så oprigtigt, som han 'uoprigtigt' hader geniet Paulus. Forholdet er helt igennem dialektisk eller semiotisk. I sit 'had' til Paulus ærer Nietzsche modstanderens format og farlighed. Paulus er et geni, en moralens politiker, der er rundet af det folk, Nietzsche netop sætter højt for dets moralske klogskab. Dets historie er kendetegnet ved evnen til at være sig selv under radikalt omskiftelige og ofte umulige betingelser. Det ligner overmenneske-idealet ved sin evne til at rekonstruere, tilrettelægge og genopfinde sig selv under vekslende historiske betingelser.³⁸ Den jødiske identitet er således for Nietzsche et paradigme for den form for historisk selvopretholdelse, som han formulerer med sin semiotik.³⁹ Den består i et spil mellem *form* og *mening*, der kan iagttages i den bibelske refleksion af Toraen. Mens Toraens 'form' stort set er den samme, nemlig De ti Bud, er toraens 'mening' langt mere flydende og omstridt, således som den jødiske fortolkningsstradition vidner om. Som grundsynspunkt for sin historiske fortolkningssteori hævder Nietzsche, at "formen er flydende, mens 'meningen' er endnu mere flydende".⁴⁰ Metoden er formuleret som et opgør med ahistoriske former for essens-tænkning, der søger at fastlægge identiteten uafhængigt af den historiske eller 'semiotiske' proces. Den samme form gives nemlig ifølge Nietzsche forskellige begrundelser og funktioner

³⁵ Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, 354.

³⁶ Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, 373.

³⁷ Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, 355.

³⁸ Stegmaier, *Nietzsches' Zur Genealogie der Moral'*, 114; 109-114.

³⁹ Nietzsche, GM, 2. afhandling, §§ 12-13, KSA 5, 315, 317.

⁴⁰ For en systematisk redegørelse for Nietzsches begreb om 'flydende mening' se Stegmaier, "Der Begriff des flüssigen Sinns und das Mittelstück der 'Genealogie der Moral'", *Nietzsches' Zur Genealogie der Moral'*, 70-88.

(mening), afhængigt af livsomstændigheder, ligesom formerne selv kan forandres, opstå og falde bort. Ved sådanne 'flydende former' kan tænkes på sociale og religiøse institutioner som loven, pagten, Jahves, folkets og den enkeltes egen identitet.⁴¹ Den bibelske tekst og overlevering fremstår i lyset af denne semiotik som et repertoire af former og temaer med en omskiftelig og vidtforgrenet udlægningshistorie. Således er Jesus-typen blot et 'motiv', der kan instrumenteres og varieres, og Paulus' format består ifølge Nietzsche i den måde, han har udfoldet Kristustemaet på. Som religionsstifter har Jesus kun begrænset betydning som anledning eller 'tændstik', og Nietzsche beundrer Paulus' frihed i omgangen med sit motiv: "*Paulus – welcher eine jener grossen Immoralitäten ist, an denen die Bibel reicher ist als man denkt.*"⁴² Immoraliteten viser sig i hans dristige omtolkninger af velkendte temaer som Messias, Adam, loven, løftet, Abraham og Moses. De paulinske udlægninger af traditionens centrale figurer i lyset af Kristusbegivenheden er en radikal ombesættelse, der går så vidt som til at vende op og ned på forestillingen om udvælgelse og forkastelse.

'Dionysos imod den korsfæstede' – Salaquarda

Omidset af Nietzsches semiotik, som Stegmaier tegner, er som antydnet en modifikation af en mere entydig dialektisk læsning af Nietzsche, som enhver systematisering af Nietzsche risikerer selv i en så nuanceret form som Salaquardas. Nietzsches polemik imod Paulus kan ifølge Salaquarda rekonstrueres som *anti-tesen* i en historisk dialektik, hvor *tesen* er den aristokratiske socialitet (den homeriske oldtid og den tilsvarende bibelske tid med skikkelser som Saul og David, forud for præsternes og profeternes moralisering af Jahve). Den dialektiske ophævelse, *syntesen*, er ifølge Salaquarda Nietzsches egen verdenshistoriske rolle, idet han stiliserer sig selv som anti-typen til Paulus. Mens Paulus lærer 'lovens tilintetgørelse', så lærer Nietzsche 'den evige genkomst', der skal give tilværelsen en ny tyngde hinsides den aristokratiske og den moralske kultur, men i kraft af den spændkraft, som disse traditioner har oparbejdet.⁴³ Nihilismeproblemet består for Nietzsche i frygten for, at den moderne tid helt har mistet den spænding, der kendetegner metafysikkens historie, og som 'holder ham selv vågen'. I den sammenhæng bestemmer Nietzsche filosofiens anliggen-

⁴¹ Se hertil Raffnsøes redegørelse for forskydninger i forståelsen af loven (Toraen) fra jødedommen til kristendommen, som ligger bag Nietzsches tese om moralens genealogi, Raffnsøe, *Moralens evindelige genkomst*, 99-118.

⁴² Salaquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten", 294.

⁴³ Se hertil JGB, KSA, 5, (Vorr.), 12-13.

de som selve det at 'våge' eller 'være vågen'. Denne forståelse kan knytte til ved et Heraklit-ord om, at 'de vågne' (filosofferne) har en fælles verden. Som en radikaliserings af den jødiske præsts ressentiment og lovforståelse omvurderer og overvinder Paulus den heroiske oldtid. Det sker ifølge Nietzsche ved hjælp af moralen, der gør alle lige over for Gud.⁴⁴ Først med den paulinske omvurdering bliver ressentimentets 'sprængstof' for alvor skabende og farligt. Ifølge Nietzsches rekonstruktion har de tidligere jødiske og andre orientalske ressentimentsbevægelser med held kunnet indkapsles og passificeres i ghettoer, hvorved Roms hegemoni ikke for alvor blev udfordret. Præsten er antitese til den aristokratiske fornemme værdisætning, idet Nietzsche som sagt skelner mellem henholdsvis den aristokratiske jødiske præst og 'den asketiske præst' repræsenteret ved Paulus og den kristne. I udgangspunktet repræsenterer Paulus som nævnt selv den jødiske formation, der retfærdiggør sig ved moralen, og som er vendt imod en hedensk omverden. Det nye er, at Paulus forskyder den jødiske lovfromhed til et asketisk nej, der vender lovens anklage indad imod den enkelte: ressentimentet får herved en anden retning imod den enkelte, hvor den før var rettet imod en hedensk omverden af undertrykkere. Ved omvendingen af anklagen imod de andre (hedninger, vantro og lovløse) til selvanklage, afmoraliseres og uendeliggøres skylden som evig dårlig samvittighed og syndsbevidsthed, der danner baggrund for, at Paulus kan tilbyde sit evangelium. Paulus overskrider den jødiske formation, idet han samtidig inkluderer andre hellenistiske ressentimentsbevægelser i sit nej til verden og til sig selv. Troen på at den guddommelige godtagelse ('nåde') herefter skænkes uafhængig af lovfromheden, lyder godt, men er imidlertid ifølge Nietzsche en tro, der lever af henvisningen til en hinsidig himmelsk frelse, hvis herligheder troen allerede nu anticiperer.⁴⁵ Troen lever således fortsat ifølge Nietzsche af et radikalt nej til denne verden. Derfor er den for Nietzsche uacceptabel som andet end et 'i mangel af bedre'. Nietzsche forsøger at forklare, hvorfor netop den kristne slaveopstand og ikke andre, har været succesfuld, og han henviser til kristendommens heterogene karakter. For det første har den evnet at opfange andre dekadencebevægelser, idet den har overtaget jødedommens model, men i en friere form. Fra den græske filosofi har den overtaget teoretiske strukturer og fra nærorientens mysteriereligioner har den optaget sine forløsningspraktiker og kontemplative aspekter. For det andet har

⁴⁴ Salaquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten", 306f.

⁴⁵ Nietzsche, "Der erste Christ", *Morgenröthe* § 68, KSA 3, 64-68.

kristendommen ifølge Nietzsche overalt appelleret til de deklasserede masser.⁴⁶

Moralen og metafysikken bærer ifølge Nietzsche den nihilisme i sig, som han vil overvinde gennem den *syntese*, som han ifølge Salaquarda selv dunkelt peger imod med sin vision om den evige genkomst og med sit 'Dionysos-begreb'. Denne vision forudsætter både tesen og antitesen og er således hverken en lodret modsigelse af eller en form for ubevidst identifikation med Paulus. Nietzsche identificerer sig ganske vist med Paulus' Damaskusvision, som den er overleveret i *Apostlenes Gerninger* 9,1-19.⁴⁷ Identifikationen fremgår af "Der erste Christ", der er skrevet samtidig med, at Nietzsche selv oplever en lignende vision af, hvad han kalder sin 'afgrundsdybe tanke' om den evige genkomst. Tonen er afdæmpet, idet Nietzsche her søger at give en psykologisk forklaring på Paulus' omvendelse. Salaquarda finder det påfaldende, at Nietzsche omtaler sin egen vision af genkomstanken med udtryk, som han ellers kun bruger om Paulus' Kristus-vision, nemlig "tankernes tanke, lysenes lys, nøglernes nøgle". Ligheden består ifølge Salaquarda i, at ophævelsen af loven medfører en forhøjet magtfølelse i form af forløsningen svarende til den virkning Nietzsche forbinder med genkomstlæren.⁴⁸ Det udsigelige billedligt visionære aspekt ved Paulus' omvendelse, svarer til den krypterede beskrivelse Nietzsche gav Peter Gast: "An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe."⁴⁹ Forud for sin egen oplevelse omtaler Nietzsche Paulus' vision med en lignende optisk terminologi: "endlich leuchtete ihm der rettende Gedanke auf."⁵⁰ Mest påfaldende er dog ifølge Salaquarda, at Nietzsche kun betegner hans egen og Paulus' vision som 'tankernes tanke', "er betrachtet also sie und nur sie als zentrale Gedanken, die alle anderen Gedanken zusammenbinden und strukturieren."⁵¹

⁴⁶ Den har vundet tilslutning hos "die nirgends Integrierten, an die 'Tschandala'[...] ohne deswegen die anderen Gruppen, die Unterworfenen, Müden, Mittelmäßigen, schließlich sogar die Wohlgeratenen außer acht zu lassen. Das Christentum sei somit von vornherein als eine Massenbewegung konzipiert gewesen und es habe sich damit siegreich durchgesetzt." Salaquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten", 306.

⁴⁷ Kaldsberetningen hos Lukas kan underbygges med Paulus' egen Gal 1,16 og muligvis den dunkle henvisning til sin 'himmelrejse' i 2. Kor 12 og til åbenbaringen af Guds visdom i 1. Kor 2.

⁴⁸ Salaquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten", 311.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Salaquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten", 312

Heri ligger en anerkendelse af modstanderens format og af moralproblemetets radikalitet. Begge undervurderes ifølge Nietzsche af den gængse filosofiske moral- og religionskritik. Kun hos navne som Paulus, Augustin og Luther finder Nietzsche forløbere for at se moralen selv som syndens rod og som det afgørende filosofiske problem.⁵² Problemet består i, at moralen behersker tænkningen på en måde, som tænkningen ikke selv ved af. Moralens unddrager sig bevidstheden, som selv forudsætter en sikkerhed, som den tror, den har fra sig selv, men som den i virkeligheden er behersket af, og som er moralens kategoriske vished. Tænkningen er imidlertid blind for, at den har sin vished fra moralen. At synliggøre dette paradoks er et hovedanliggende for Nietzsche, idet han mener, at det også skjuler sig for ham selv, og at det under alle omstændigheder kun vil kunne klarlægges indirekte. Det begrundes brugen af ekstreme midler, der svarer til, hvordan den kristne syndsteologi selv har tematiseret moralens grænser med ekstreme paradoksale begrebssymboler som 'den trælbandne vilje' og 'arvesynd'. Sådanne forestillinger og doktriner implicerer tanken om at være 'skyldig i den synd det er at være født', som er begreber, der ophæver tanken. Sådanne begreber indikerer, at moralproblemet ikke kan gøres gennemsigtigt gennem en ideologikritisk afsløring af moralen som en borgerlig illusion, falsk bevidsthed etc. Den erkendende er ifølge Nietzsche 'sig selv fjernest', som det siges i "Vorrede" til *Moralgenealogien*.

Med sin analyse af Paulus i "Der erste Christ" giver Nietzsche som nævnt en psykologisk forklaring på den paulinske radikalisering og universalisering af loven.⁵³ Heri finder Nietzsche ikke en befrielse, men en forværring og farliggørelse af dekadencen, der nu ikke længere lader sig afgrænse og opdæmme af andet end 'det asketiske ideal' eller syndsbevidstheden. Overvindelsen af loven er imidlertid ikke den løsning på skyldens problem, som Paulus og kristendommen selv anser den for at være. Paulus lider nemlig selv under den moral, der holder den lovfromme jøde fri af den dårlige samvittighed. Den lov, som i den jødiske formation netop er den svages beskyttelse imod den stærkes vilkårlige overgreb, bliver for Paulus en ny anledning til lidelse og lede ved loven. Loven bliver selv den byrde, som han søger aflastning fra. Frigørelsen fra loven bliver følgelig en ny kilde for de svage, syge og dekadente til at højne deres vilje til magt og til at hævne sig på de stærke ved at negere enhver værdi, som blot er dennesidig og verdslig. Symbolet for denne 'dekadencens dekadence' er 'Gud på korset'. Problemet med den kristne lovfrihed er, at den hensætter og fastholder mennesket i en passivitet, hvor

⁵² Salasquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten", 294.

⁵³ *Ibid.*

det kun kan have den gode samvittighed som foræring, og heri er indeholdt et krav om, at der ikke må stilles krav, som ikke løser, men skjuler lovproblemet. Den paulinske lovfrihed er derfor kun en midlertidig løsning, der straks igen bliver moraliseret. Således vil den kristne ressentimentskultur kun kunne opretholdes som et ja, der lever af et mere grundlæggende nej. Kristi inkarnation og nåden som løsning på den radikaliserede skyld forbliver ifølge Nietzsche en nihilistisk vision om frihed, der nedvurderer det dennesidige ud fra forestillingen om et efterliv og en hinsidig evig og sand verden. Forestillingen om den sande verden er en vampyr, der suger blodet ud af det dennesidige.⁵⁴ En traditionel teologisk forståelse af skabelse og inkarnation som momenter i en uendelig guddommelig generøsitet og som en affirmation af det daglige liv er ikke en mulighed for Nietzsche. Kristendommen overvinder ikke, men forværrer den livsfornægtende dualisme, som den asketiske moral bygger på. Ikke desto mindre har han blik for, at Jesustypen og Luther må siges at være ressentimentsfrie skikkelser, der modsiger hans analyse.⁵⁵ Som undtagelser bekræfter de hovedindtrykket af, at det asketiske ideal har tegnet den dominerende forståelse. At moralen skulle kunne have en anden funktion og nødvendighed end at være et sidste værn imod nihilismen ligger også uden for Nietzsches perspektiv i hvert fald i *Moralgenealogien*.⁵⁶ Moralens som uselvished og næstekærlighed udlægges ud fra den individuelle magtviljes stræben efter at give mening til lidelsen. Askensens nej til livet bliver et modtræk til, at livet ikke selv har mening, navnlig ikke for den svage og viljesløse. Selvfornægtelse bliver derved et mål i sig selv, og denne moral synes for den svage at være det eneste alternativ til de værdier, den stærke selv skaber og sætter, og som den svage ikke bare ikke magter, men lider under ikke at kunne sætte. For Nietzsche reduceres moralen til den metafysiske erstatningsfunktion at gøre viljen hos de svage og mislykkede til en 'vilje til intet'. Moralens tænkes at løse det (metafysiske) problem, nihilismen stiller, nemlig at viljen har mistet sin spændkraft, at den ikke kan give viljen en retning. Nihilismens problem besvares af askensens negativitet (buddhisme og kristendom), som indeholder et løfte om forløsning fra den lidelse, som fraværet af mening er. Lidelsens problem er ikke så meget selve lidelsen som det, at spørgsmålet om, *hvorfor vi lider*, ikke kan besvares. Den asketiske præst (Paulus og hele den augustinsk-reformatoriske syndsteologi) har med sit nej til

⁵⁴ Se Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* §372, KSA 3, 624.

⁵⁵ Luther fremhæves for 'modet til sin egen sanselighed'. GM III, § 2, se hertil Stegmaier, *Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'*, 174.

⁵⁶ Nietzsche, GM III, § 28.

livet givet det svar, at den lidende selv er skyld i sin lidelse: du lider, fordi du er en synder. Syndsteologien har med andre ord reddet viljen fra nihilismen, men prisen for denne etik har været, at ressentimentet er blevet rettet indad imod den enkelte som selvhad, uendelig skyld og dårlig samvittighed. Det er som nævnt en radikaliserende af det jødiske ressentiment, der blev vendt imod en ydre omverden af herrefolk, Rom eller Babylon, som det aristokratiske præstefolk med god samvittighed foragter, fordi disse ikke har loven. Nietzsche synes således selv et langt stykke at hylde den funktionalistiske moralbegrundelse, han finder i det asketiske ideal hos Paulus. Den kristne *inkarnation* kan han derimod ikke forstå som en ny begyndelse, en tilblivelsens uskyld, der kunne give et andet perspektiv på loven. Heri ligger en mere grundlæggende forskel mellem den kristendom, Nietzsche kan synes at bekræfte, og en anden forståelse af den bibelske tro, der ikke lader bekræftelsen leve af et forudgående nej til livet, men af et overskud, der manifesterer sig som forestillinger om skabelse, inkarnation, forsoning, som begrunder troen på de ubrugte mulighedsers Gud.⁵⁷ Denne forståelse af den bibelske tro er ikke desto mindre også ifølge Nietzsche selv den sande kristendom, der imidlertid led nederlag på korset og efterfølgende i den paulinske lære.⁵⁸ Mens den kristne betragter nederlaget som foreløbigt, har det for Nietzsche slukket alt håb.

Nietzsches syn på kristendommen som et generelt nej til livet og verden ses af hans forståelse af Paulus' omvendelse.⁵⁹ Damaskusomvendelsen er således en løsning på en ubevidst lidelse ved loven. Paulus' problem og Kristus som dets løsning går her op for ham i et lynglimt, og herefter fremtræder Paulus for Nietzsche som 'lovens tilintetgører'.⁶⁰ Men derved er der ifølge Nietzsche kun sket en momentan afmoralisering, der blot forværrer den jødiske dekadence. Nietzsche fikserer som nævnt hele denne dekadence i Paulustypen som dens på én gang mest udartede, farlige og mest *skabende* skikkelse. Den tidlige Paulus-analyse forskydes i Nietzsches sene kampskrifter til en mere generaliseret semiotisk og genealogisk analyse, men disse analyseperspektiver er alle berørte af genkomstlærens understrøm. Salasquarda har afstukket rammerne for den nyere diskussion af Nietzsches forhold til Paulus som et dialektisk og ikke

⁵⁷ Jvf. for eksempel Ricœurs forståelse af forholdet mellem skabelse, åbenbaring, lov og håb i den bibelske tro. Jf. P.Ricœur, "Une obeissance aimante", red. P.Ricœur og A.LaCoque, *Penser La Bible*, 157-189.

⁵⁸ Jævnfør Nietzsche, AC, § 39, KSA 5.

⁵⁹ Nietzsche, *Morgenröthe* (MR) § 68, KSA 3.

⁶⁰ Salasquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten", 302.

blot anti-tetisk forhold.⁶¹ Paulus' lære er en 'negation af loven', der er begrundet i Damaskusvisionen. Nietzsches egen lære er heroverfor læren om 'omvurderingen af alle værdier', som han begrundet i visionen om 'den evige genkomst af det lignende.' Genkomstlæren forudsætter imidlertid den dybde og refleksionskraft, som den kristne ressentimentskultur har oparbejdet. Den fremtidige *syntese*, som skal overvinde kristendommen, forudsætter både *tesen* og *antitesen* i Nietzsches historisk-genealogiske dialektik. Uden den ånd, der er kommet ind i menneskenes historie gennem præsterne, jøderne og Paulus, ville menneskeheden være en alt for dum sag uden symbolsk dybde og uden ondskab.⁶² Ressentimentets 'nej' til den givne verden har ifølge Nietzsche været et *skabende* nej.⁶³ Negationen føder værdier, idet den dels opfinder en ydre hinsides højdedimension, dels en indre dybde dimension i mennesket.⁶⁴ Ressentimentskulturens imaginære dimensioner er mulighedsbetingelse for den sublime (kristne) kunst, for Nietzsches egen perspektivisme og for det spil af modsigelser, som visionen om genkomsten indeholder.⁶⁵ Genkomsten kan således ikke tænkes som en tilbagevenden til en førkristen aristokratisk socialitet. De gamle grækere, romere og vikinger mangler den dybde dimension, som den moderne verden ifølge Nietzsche skylder ressentimentsmoralen. Ressentimentet har banet vej for en sublim kærlighed til livet, en kærlighed, der med Deleuzes formulering 'elsker livet, ligesom rovdryet elsker lammet', nemlig som 'sønderrevet, lidende, blødende og døende'.⁶⁶ Hermed forskyder ressentimentet den 'herre-ret', som en førmoralsk socialitet har anset udøvelse af grusomhed for at være, til det indre liv, samvittighedsnaget. De græske tragedier blev ifølge Nietzsche fremført til ære for guderne, der var de tænkte tilskuere. Udøvelsen af grusomhed kunne her betragtes som en forlystelse og som et 'betalingsmiddel' til udligning af sociale konflikter svarende til teorien om *katharsis*. Udøvelse af grusomhed som festspil for guderne i den førmoralske græske socialitet forsvinder ikke, men inderliggøres i den kristne syndsteologi, så den kristne nu selv står for festlighederne.⁶⁷ Den kristne syndsteologi er et selvpineri til ære for den

⁶¹ Jf. D. Havemann, "Evangelische Polemik. Nietzsches Paulusdeutung", *Nietzsche-Studien* 30, 2001, 175-186.

⁶² Nietzsche, GM I, § 7.

⁶³ Nietzsche, GM I, § 10.

⁶⁴ Jf. Nietzsche, GM II, § 16.

⁶⁵ Nietzsche formulerer sin egen perspektivisme i forlængelse af Kant. Nietzsche, GM II, § 12.

⁶⁶ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF Paris 1962, 17. Jvf. Sv. Raffnsøe, *Moralens evindelige genkomst*, 98.

⁶⁷ GM II, §§ 3-10.

højere værdi, gud og samvittigheden, der renses gennem lidelsen. Det indre forvandles til et torturkammer. Samvittigheden uendeliggøres som en selvspaltning, hvor den kristne på én gang er fri herre og alles slave (Jf. Luthers tese i *Tractatus de libertate christiana*). Således retter den kristne anklagen imod sig selv, og heri ligger ikke bare en egen sublim nydelse, men frem for alt en frigørelse fra naturen, som Nietzsche lægger vægt på. Den uendelige selvanklage eller 'selv-voldtægt' har stadig som sit mål at sprede glæde. Den kristne frihed indtager rollen som herre over sig selv med retten til at udøve grusomhed, som tidligere alene var den fornemmes privilegium. Gennem sin tro indtager den kristne både rollen som debitor og kreditor, der tager sig betalt hos sig selv med grusomhed som betalingsmiddel. Således mener eksempelvis Luther, at *synet* af korset fremkalder Guds kærlighed (*amor crucis*) og forsoning med sig selv.⁶⁸ Spørgsmålet er, om Nietzsches polemik imod Paulus kan reddes for tanken som mere end en implicit anerkendelse af modstanderens format eller om der også er tale om en hyrdeidyl med en modstræbende partner. Hvis Nietzsche ikke, som Salaquarda antager, ligger under for en ubevidst kærlighed til og identifikation med Paulus, kan forholdet i stedet forstås som en mere bevidst retorisk maskering af en sådan idyl, der dog ifølge Salaquarda begrænses af, at der ikke hos Nietzsche findes noget, der svarer til den paulinske *agape*.⁶⁹

Moral til omgang med moral – Stegmaiers rekonstruktion af Nietzsches etik

På dette punkt går både Stegmaier og Havemann et skridt videre. Stegmaier mener således, at Nietzsches retfærdighedsetik kan anskues i lyset af spillet mellem retfærdighed og kærlighed hos Paulus. Havemann forudsætter Stegmaiers systematiske rekonstruktion af Nietzsches etik, der indeholder tre momenter. Moralen tages op i henholdsvis *livets*, *moralens* og *åndens* perspektiver.⁷⁰ Retfærdighedsbegrebet hører hjemme under det sidste, mens livets distinktion er fornemhedens stærk/svag, og moralens godt og ondt sættes af det universelle ('gemenheden').

I forlængelse af Stegmaiers redegørelse, mener Havemann, at den afgørende forskel mellem Paulus' *agape*-etik og Nietzsches retfærdighedsetik

⁶⁸ E. Jüngel, "Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift" (1978), *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, Siebeck Mohr Tübingen 2000, 103f.

⁶⁹ Salaquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten", 290.

⁷⁰ For en samlet fremstilling heraf kan henvises til Stegmaier, "Nietzsches Perspektivierung der Moral," *Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'*, 11-25.

er, at mens Nietzsches etik skal forstås som en sublim udgave af viljen til magt, er den paulinske etik bundet tilbage til ideen om en uendelig generøs transcendens eller nåde. Hos Nietzsche er retfærdighed imidlertid ikke desto mindre en maske for en form for 'kærlighed med åbne øjne', som han tilskriver Jesus-typen svarende til spillet mellem kærlighed og retfærdighed, etik og tro hos Paulus. Stegmaier og Havemann uddyber denne skitse, idet de begge imødegår Salaquardas afvisning af, at der hos Nietzsche skulle findes et sidestykke til den paulinske kærlighedsetik. Gennem og hinsides Nietzsches modstilling af fornemhedens værdier overfor moralens almene normer – uselvskhed under forudsætning af gensidighed (*Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit*) – afdækker Stegmaier et begreb om retfærdighed hos Nietzsche, der har en vis affinitet til den kristne kærlighedsetik, som ifølge Nietzsche opsummeres i den evangeliske fordring om 'ikke at dømme' og om ikke at 'sætte sig på imod det onde'. Denne etik kræver, at den retfærdige opfylder den andens forventninger uden at binde denne spontane uselvskhed (*Selbstlosigkeit*) til et underforstået krav om gensidighed.⁷¹ Moralens uselvskhed er imidlertid ifølge Nietzsche anlagt på et modkrav om gensidighed og er således en maskeret magtudøvelse, et 'noget for noget'. Heroverfor er fordringen *døm ikke!* indbegrebet af den sande kristendom, som er repræsenteret ved Jesustypens evangeliske 'praktik'.⁷² Retfærdighed er følgelig at være retfærdig imod ens egen såvel som andres uretfærdighed og uredelighed.⁷³ Retfærdighed er som erkendelsesteoretisk dyd at være retfærdig såvel mod moralens kategoriske dømmen som mod fornemhedens distanceren sig fra moralens lighedsdoktrin. Retfærdigheden dømmer ikke (som moralen) og lægger ikke afstand til henholdsvis det fornemme eller det almene (således som fornemheden og gemenheden gør gensidigt). Retfærdigheden er en slags guddommelig kærlighed, der er god imod 'onde og utaknemmelige' (Luk 6, 36). Den begrundet retfærdiggørelsen af såvel de gemene og svage som fornemme og stærke. Retfærdigheden består i at anerkende, ikke bare tolerere, men endog bestyrke de andre i deres afvigende moral. Denne retfærdighed og anerkendelse har ikke længere sin vished i sin egen moral, men er kendetegnet ved at være usikker på sig selv. Den indeholder nemlig en indsigt i, at vi ikke selv er herre over vores egen moral, men at moralen tværtimod behersker os, og at den i særlig grad behersker tænkningen. Det gælder også den tænkning, der forsøger at hæve sig op over sine livsbetingelser. Derfor bliver retfærdighed for Nietzsche en *erkendelsens*

⁷¹ Stegmaier, *Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'*, 18.

⁷² Nietzsche, AC §§ 31-33.

⁷³ Stegmaier, *Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'*, 24.

dyd svarende til en antik forståelse heraf. En sådan fronetisk 'moral til omgang med moral' er nødvendig, hvis samvittigheden skal respekteres: ikke alle kan holde til at leve uden moralens sikkerhed.⁷⁴ Der er forskel på stærke og svage (nemlig i graden af frihed i forhold til samvittigheden: de stærke er mere frie end de svage). Etik er for Nietzsche at respektere sådanne individuelle forskelle. Ikke alle har brug for eller kan magte at leve uden moralens sikkerhed. Retfærdighed indebærer derfor en respekt for, at den andens samvittighed sætter grænser, som ikke behøver at falde sammen med de grænser, man selv sætter. Dette etiske motiv forklarer ifølge Stegmaier, at Nietzsches skrifter ikke er tiltænkt enhver, men iklædt en form, der gør dem lette at afvise.⁷⁵

Nietzsches *selvros* er således ét af flere træk, der lader sig læse ud fra en sådan retfærdighedsetik. Selvudlevering er et kriterium for Nietzsches kampskrifter, der skal gøre det let for andre at afvise hans angreb som demagogiske overdrivelser, ingen behøver at tage alvorlig. På samme måde distancerer Paulus sig fra budskabet ved at fremhæve ufordelagtige, latterlige træk ved sin egen person så som hans manglende legitimitet sammenlignet med Peter og de andre apostle. Det kan ses i sammenhæng med, at de tidlige kristne ofte antog de øgenavne, som omgivelserne tillagde dem i. Således skal det forstås, når Paulus i indledningen til Romerbrevet kalder sig Kristi 'slave' (*doulos*).⁷⁶

Nietzsches polemik imod Paulus i *Der Antichrist* modificeres, hvis den ikke ligefrem opløses i en slags lyrisk hyrdeidyl, når man medtænker, i hvor høj grad denne tekst også er en collage af stemmer, citater og spidsformuleringer af traditionelle meninger om Jesus og Paulus. Kristendommen som 'had til menneskeheden' er et klassikercitat fra Tacitus ("odium generis humani").

I en retrospektiv betragtning angiver Nietzsche, at *anti-* (også) skal forstås i en vid klassisk betydning, nemlig stedfortræder, forløber eller om at overgå.⁷⁷ *Anti* bruges i poetiske udtryk som 'glæde over glæde' eller som en anti-strofe i en lovprisningshymne.⁷⁸ Et mere overordnet hensyn giver sig som nævnt af, at moralproblemet ifølge Nietzsche skjuler sig, og at det for

⁷⁴ Stegmaier, *Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'*, 17.

⁷⁵ Stegmaier, *Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'*, 3, 16-17. Nietzsches *selvros* fremgår eksempelvis af kapiteloverskrifterne i det efterladte skrift *Ecce Homo*, 'Hvorfor jeg er så klog', 'Hvorfor jeg skriver så gode bøger', EH, KSA 6, 264, 278, 298.

⁷⁶ Jf. G. Agamben, *The Time that Remains*, Stanford, California 2005, 8-14.

⁷⁷ For en udførlig redegørelse for Nietzsches brug af termen 'anti-' henvises til J. Salaquarda, "Der Antichrist", *Nietzsche-Studien* 7 (1973), 91-136. Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, 361.

⁷⁸ *Ibid.*

overhovedet at blive synligt kræver ekstraordinære stilistiske metoder som skandale og frivolitet. Nietzsches brug af skandale er imidlertid underlagt en etik.⁷⁹ Nietzsche opstiller fire principper for sin polemik: 1) må kun sejrende sager angribes og 2) kun, hvor der ikke er udsigt til at få forbundsfæller, idet ethvert angreb samtidig skal være en kompromitterende selvudlevering. 3) Krigen retter sig kun mod personer der samtidig er 'forstørrelsesglas' eller masker som Wagner eller Strauss, og således er 4) et angreb altid udtryk for velvilje eller endog taknemmelighed og aldrig et personligt udestående.⁸⁰ Nietzsche ærer og udmærker den modstander, han bekæmper og advarer om, at han ikke deltager i en hetz imod kristne personer: hos disse har han aldrig mødt 'fataliteter eller hæmninger', "– die ernstesten Christen sind mir immer gewogen gewesen."⁸¹ Nietzsches grove anti-kristne ytringer modsiges af hans nuancerede udsagn om jødedom og kristendom.⁸² Modsigelsen opløses imidlertid, når anliggendet ikke er at formidle en empirisk og teoretisk viden om religion, moral og metafysik, men snarere at stille spørgsmål til omgangen med det overmål af viden, som er forhånden. Det er her Nietzsches etik forbinder sig med hans semiotiske dobbeltgreb af *Zurechtlegung* og *Auslegung*. Således skal også Nietzsches ved første blik anti-semitiske udfald forstås. De er alle ved en nærmere læsning anti-antisemitiske og hænger sammen med hans tese om den *moralens* klogskab, som Nietzsche tilskriver den jødisk-kristne formation, men som han kritiserer samtidens nyttefilosofi og darwinisme for at ignorere.

Nietzsches retoriske (anti-semitiske og –kristne) selvskandalisering er således ifølge Stegmaier begrundet i etikken. Nietzsche anser ikke en frigørelse fra moralen for en mulighed for enhver og fuldstændigt, således som eksempelvis en marxistisk kritik af moralen forudsætter.⁸³ Etikken sætter en grænse, der hermed tager hensyn til den, for hvem det at miste moralens sikkerhed ville være ensbetydende med lammelse og fortvivlelse. Derfor gør han sig ifølge Stegmaier uforståelig, undtagen for dem, der

⁷⁹ Jf. Nietzsche, "Warum Ich so weise bin", EC § 7, KSA 6, 274. Stegmaier, *Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'*, 57, 109f.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Nietzsche afviser at anklage nulevende enkeltpersoner for totusindårige historiske tilskikkelser. Jf. Nietzsche, "Warum ich so weise bin", EC § 7, KSA 6, 274.

⁸² Stegmaier, *Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'*, 109, 110, 112. Til sammenligning kan anføres Badiou's svar på den gængse kritik af Paulus som anti-semitismens opfinder, A. Badiou: *Saint Paul*, 108. Se også diskussionen hos S. Žižek, "Hat die Freiheit eine Grenze?", *Die Zeit*, 0908, 2007.

⁸³ Stegmaier, *Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'*, 16f.

mener at forstå ham, idet der intet fortjenstfuld er i at forstå ham.⁸⁴ Effekten af denne moralfilosofi kan være en friere og mindre selvsikker, blind eller bevidstløs måde at 'hvile i moralen' på. Nietzsche kritiserer således 'de meget frie ånder', der tror sig frigjorte fra moralen. Målestokken for en virkelig moralfri ånd ville være noget i stil med Jesu praktik.⁸⁵ Over for Jesus har Nietzsche imidlertid selv et moralsk forbehold. Den 'anderledes væren', som Jesus repræsenterer, har fuldstændig suspenderet tiden i sin ubekymrighed for dagen i morgen. For sit eget vedkommende fastholder Nietzsche imidlertid en tidshorisont 'fra i dag til i morgen', men ikke længere.⁸⁶ Nietzsche indrømmer hermed, at han ikke er i stand til at leve ubekymret i øjeblikket, således som den kristne tro fordrer. Derfor og primært af den grund, mener Nietzsche ikke, at han selv er kristen. Med denne indrømmelse vedkender Nietzsche sig sine egne livsbetingelser, hvortil hører sygdom og sundhed. I dette ligger en mere reflekteret omgang med egne individuelle grænser, som den sygdomsplagede Nietzsche lagde stor vægt på. Moralens genealogi er ikke et opgør med moralen, men et deskriptivt forsøg på også i et 'fysiologisk' perspektiv at forstå, hvordan og hvorfor moralen har fungeret. Moralens har ifølge Nietzsche givet viljen en retning og har dermed været et bolværk imod nihilismen. Som et 'i mangel af bedre' eller som 'den hidtil bedste fejltagelse' har moralen i form af 'det asketiske ideal' fungeret som en erstatning for metafysik og religion.⁸⁷ Med sin metafysiske udlægning af moralen frilægger Nietzsche nye orienteringsmåder og perspektiver, der svarer til individuelle livsnødvendigheder og behov. Moralens har hidtil kun kunnet bekræfte livet gennem en negation af det foreliggende ud fra en metafysisk *Hinterwelt*. Troen på den bagvedliggende verden er ganske vist for længst faldet bort, men det er den dermed sammenhængende moral ikke, og det er den, der fortsat behersker det moderne menneske. Den filosofiske opgave er at besinde sig på denne situation for at kunne se dens

⁸⁴ Forståelse vil for Nietzsche sige at 'misforstå på en finere måde'. Han vil eller kan derfor i en vis forstand slet ikke forstås. Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, 375f. (348f.).

⁸⁵ Nietzsche anfører som sit eget modeksempel til de såkaldte 'frie ånder' 'overklasse-assasinerne' som virkeligt moralfrie, Jf. GM III, § 24. De sidstnævnte lever nemlig efter maksimen om, at 'alt er tilladt, og intet er sandt', idet de samtidig lader 'underklasse-assasinerne' leve og dø i troen på, at disse ofrer sig for en højere sandhed. Jf. Raffnsøe, *Moralens evindelige genkomst*, 147.

⁸⁶ Nietzsches forbehold over for Jesu absolutte væren i øjeblikket er filosofens kunstgreb, som Nietzsche betegner som sit 'kristeligt-ukristelige liv'. Jf. Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, 364.

⁸⁷ GM III, § 28.

muligheder som et spillerum for en endelig frihed. Her bliver negationen og det asketiske ideal netop udtryk for en frigørelse fra den indre og ydre natur, som Nietzsche tilskriver kristendommen.

Indrømmelsen (af ikke at være kristen) har imidlertid ikke kun en selvbiografisk og fysiologisk begrundelse, men handler om det principielle skel mellem filosofi og teologi. Filosofien forudsætter den distance mellem subjektet og objektet, som Jesu ubekymrighed suspenderer. Her er det også muligt at se forskellen mellem Badiou og Nietzsche. Mens den førstnævnte begrundet etikken i eskatologien (opstandelsen), lader Nietzsche sin etik være begrundet i de fysiologiske livsbetingelser.

Nietzsche vil som nævnt med sin selvros og sine bevidste krænkelser dels bringe moralproblemet frem i lyset, dels gøre det nemt for andre at foragte, afvise og ignorere ham som en dåre, ingen behøver at tage alvorligt. Grovhed som maske og list er ikke ondsindet (*Arglist*), men en listens 'godhed': "es gibt so viele Güte in der List."⁸⁸ I denne selvscenesættelse gives der næsten én til én lighedspunkter med den måde, Paulus retorisk spiller på sin (manglende) legitimitet som apostel. Paulus fremstiller sig som verdens 'fejeskarn', Kristi slave og andre nedsættende ting, men samtidig roser han sig selv. Paulus vedbliver således også efter sin omvendelse med at være stolt af såvel sin fornemme jødiske herkomst som af sit romerske borgerskab. Der er intet tegn på, at omvendelsen fra forfølger af menigheden til at blive dens selvbestaltede apostel har psykologiske implikationer i retning af en senere tids forestillinger om ydmyghed og selvafkald. Paulus synes ikke at skelne mellem at *være i Kristus* og at *være (i) Paulus*. Paulus identificerer sin egen tilstedeværelse i ordet og i legemlig skikkelse med den korsfæstedes tilstedeværelse som forbillede for brevmodtagerne og som modtræk til deres tvivl om hans myndighed (1.Kor 1-4). Paulus' selvfremstilling skal ses i sammenhæng med dårskabstemaet, der synes at undergrave apostelmyndigheden.⁸⁹ I sin diskussion heraf kritiserer Günter Bader således Hans Dieter Betz for at reducere dårskaben hos Paulus til et blot opdragende middel med en bismag af den didaktiske hensigt. Således forstår Betz den sokratiske narretale som baggrund for Paulus' selvfremstilling over for Korintermenigheden. Dårskab, ironi og skepsis er hos Paulus ikke blot retoriske

⁸⁸ JGB § 40, §§ 289-290 KSA 5, 58, 234. Jvf. Stegmaier, "Nietzsches Lehren Nietzsches Zeichen", 64.

⁸⁹ R. Boyle, S.J., *James Joyce's Pauline Vision. A Catholic Exposition* Southern Illinois UP.1978. Denne udlægning kan sammenholdes med H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*, BHth 45, Tübingen 1972.

instrumenter og masker, men ifølge Bader *medier* i den stærke betydning, som hermeneutikken har betonet.⁹⁰

Konklusion

Spillet mellem Nietzsches semiotiske og hermeneutiske former og hans filosofiske temaer som moralen, retfærdighed og ontologi er ovenfor blevet behandlet ud fra hans forhold til Paulus og med udblik til nyere filosofiske receptioner af Paulus. I det følgende afsluttende og opsummerende afsnit fremdrages tre tematiske læsninger, der udfolder spillet mellem teologi, ontologi og etik hos henholdsvis Paulus og Nietzsche. Det drejer sig om Stegmaier og Havemanns udlægninger af a.) retfærdighedsbegrebet, b.) teologibegrebet og c.) 'Guds død' som et filosofisk topos.

a. Retfærdighedsbegrebet ('Alt er tilladt')

Jesus og Dionysos er emblematiske udtryk for den 'kærlighed', der skinner igennem Nietzsches polemik, og som ifølge Havemann har affinitet til såvel den paulinske kærlighedsetik som til dens begrundelse i en retfærdiggørelse ved tro alene. Hermed tænkes på en moralfri forståelse af gudsforholdet på linje med Jesu praktik. Nietzsches egen 'teologi' fremgår ifølge Stegmaier af hans grundlæggende skelnen mellem at *hvile og have sin sikkerhed i moralen* (og dens legitimeringer) over for at *hvile og have sin sikkerhed i (en) gud* forstået som Dionysos.⁹¹ Således er moral og tro alternativer på en måde, der ligner den paulinske forståelse af retfærdiggørelsen ved tro alene og den deri indeholdte suspension af moralens sikkerhed. Her drejer alt sig således også om enten at være i moralen (retfærdiggørelse ved lovens gerninger) eller at være i Kristus. Herved forstår Nietzsche ikke blot ikke at *ville*, men ikke *kunne* distancere sig. Denne væren udmærker Jesu 'praktik', der ifølge Nietzsche er 'moralfri', hvilket ikke betyder 'umoralsk', men angiver et forhold til moralen, der

⁹⁰ Ifølge Bader bliver Betz imidlertid stående ved en forståelse af Paulus' narretale "als bloßes Gewand der Rede [...], das Paulus anlegen müsse, um sein erzieherisches Verhältnis zur Gemeinde unter extremsten Belastungen fortsetzen zu können. Hierin wiederholt sich die Unschärfe im Verständnis der sokratischen Narrenrede: wie dieser nicht durch die Narrheit als Mittel erzieherisch wirkt, sondern die Narrheit mit ihm spielt, und somit dieses Spiel die Form seines Denkens und Lebens ist, so greift auch Paulus nicht zur Narrheit als Mittel, sondern diese greift nach ihm und ist somit nicht Zufall, sondern Substanz seines Lebens.", Günter Bader, *Assertio*, 83.

⁹¹ For en systematisk redegørelse for Nietzsches retfærdighedsbegreb i sammenhæng med hans teologi og ontologi kan henvises til Stegmaier, "Der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen als Vorstellungen zum Überschreiten und Scheitern des Vorstellens: Gerechtigkeit", *Philosophie der Fluktuanz*, 372-380.

ikke er sikker på sig selv og derfor varsom med at dømme om godt og ondt. Retfærdighed er en *tænkningens* dyd, nemlig den redelighed, der træder i stedet for et stærkere teoretisk sandhedsbegreb. Troen på sandhed som en objektiv metafysisk og videnskabelig viden har heroverfor sin sikkerhed fra moralen, som den imidlertid ikke ved af. Nietzsches retfærdighedsbegreb er således beslægtet med den aristoteliske *fronesis* og den kantske *Urteilkraft* som en form for erkendelse, der består i at udøve retfærdighed uden adgang til en metafysisk grundlagssikkerhed. Filosoffen indtager her *dommerens* rolle: "den retfærdiges dybe og mildtseende objektivitet", er ifølge Nietzsche en aktiv skabende og sjælden dyd, der udspringer af god samvittighed, suverænitæt, magt og overskud. Den består som erkendelsesdyd i at spørge til værdien af sandhed.⁹²

I etikens perspektiv består retfærdigheden som nævnt i at kunne forholde sig til sin egen moral og andres fra den egne moral afvigende moral på en ikke-dømmende måde. Ifølge Stegmaier er 'retfærdighed' ikke en ny tredje værdisætning ved siden af moralen (godt/ondt) og fornemheden (stærkt/-svagt), men en friere og mere skønsom måde at forholde sig til disse på, som Nietzsche kalder 'ånd'. Ånd er således ifølge Stegmaier 'en moral til omgang med moralen'. Ud fra dette retfærdighedsbegreb søger Havemann at rekonstruere Paulus' kærlighedsetik og dens sammenhæng med retfærdiggørelsen uden lovgæringer.⁹³ 'Bær hinandens byrder' (Gal 6, 2) betyder ikke, at de kristne skal bære hinandens synder eller tilsidesætte sig selv for andres skyld. Synderne er ifølge Paulus tilgivet og båret af Kristus, og derfor går agape-etikken snarere på, at den enkelte lider under de andres fra hans egen afvigende moral. De andres anderledes moral er den byrde, Paulus formaner til at bære (eller udholde) ved at afstå fra at dømme den anden med sin egen individuelle eller almene moral. Omvendt drejer agape-moralen sig heller ikke om en *Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit*, men om et spillerum for individualisering og for forskellige kulturelle og sociale værdihorisonter. Havemanns udlægning tager højde for, at den paulinske parænese rettes til heterogene menigheder, der ikke kan antages at være moralsk, etnisk eller religiøst integrerede. Væren i Kristus eller i ånden kan derfor ikke oversættes som medlemskab af en sekt eller religion med bestemte norm- og værdisæt. Den er snarere en socialitet *uden* de former for værdi-integration, som forudsættes i sekterske menigheder. Denne karakteristik stemmer antageligt ikke med empiriske rekonstruktioner af de reelt eksisterende paulinske menigheder, men medtænker det

⁹² Jvf. GM III, § 11.

⁹³ Jf. D. Havemann, "Einer trage die Last des Anderen", *Der 'Apostel er Rache'*, De Gruyter, Berlin New York 2002, 261-283.

spillerum, som den paulinske teologi har vist sig at åbne for, og som rækker ud over hans egen praksis med streng kirketugt, udrensning af uværdige medlemmer (1 Kor 5,4f.). Paulus' beskrivelse af sit virke som 'kommissær' (Gal 1, 13-14) lader formode, at han heller ikke som omvendt kristen helt har aflagt sine gamle metoder som forfølger.

I kraft af de paulinske distinktioner mellem loven og evangeliet kan kristendommen siges at være en religion for de kultur-, værdi- og religionsløse, der hverken hører rigtigt hjemme i jødedommen eller i den hellenistiske kontekst, eksempelvis som romersk borger eller fuldgyltig jøde. Det kan ganske vist også siges om nutidige sekters sociologi. Det, der gør forskellen, er den teologiske merbetydning, sontringen mellem loven og Kristus, som for en retrospektiv betragtning overstiger de tidlige menigheders empiriske sociologi.⁹⁴ Denne pointe kan hævdes på trods af den virkeligt eksisterende kristendom på Paulus' tid og senere. Paulus' radikale distinktion mellem loven og evangeliet har imidlertid givet anledning til selvopgør, som Nietzsches kritik minder om, og som bryder socialiteten op i distinktioner mellem enkeltperson, samfund og menighed.

Når Paulus på én gang bekræfter og understøtter de stærke i retten til deres egen moral, men samtidig formaner dem til at tage hensyn til de svage, skal det ifølge Havemann opfattes som en retfærdighedspraksis, der ligner Nietzsches omgang med moralen og fornemheden. De svage har ikke den samvittighedsfrihed, som de stærke udtrykker med slagordet: 'Alt er tilladt'. Paulus gør de stærkes egen parole til sin egen, uden at han dermed trækker den ned over hovedet på de svage. For de svage er han nemlig selv svag ud fra Kristi eksempel (1. Kor 9,22). Således formaner han de stærke til ikke at universalisere deres egen moral på bekostning af de svages moral og samvittighed. Trosfriheden kan følgelig give sig udtryk i at afstå fra at bruge friheden. Paulus fremholder sig selv som eksempel for denne etik: Paulus tilhører selv de stærke, men undlader at moralisere over eller fordømme de stærkes meget vitale åndsliv, tværtimod støtter han dem i deres (nietzscheanske) slagord: alt er tilladt. Mens retfærdighed hos Nietzsche er en dyd, der forbinder erkendelse og etik, gør Havemann en teologisk pointe ud af, at Paulus taler om at 'være kendt af' som et *passivum theologicum*, som han ikke finder hos Nietzsche. Heri består en afgørende forskel mellem Nietzsches filosofiske og Paulus' teologiske etik. Ligheden med Nietzsche skærper ikke desto mindre blikket for, at heller ikke den paulinske etik består i at give afkald på sine egne fra andres

⁹⁴ Således er Nietzsche selv blevet taget til indtægt for nyreligiøse sekter som Scientology Jf. W. Thiede: "Wer aber kennt meinen Gott? Friedrich Nietzsches 'Theologie' als Geheimnis seiner Philosophie", 493, note 178.

forskellige værdier og moralbegreber, men i at vedgå dem og blive bekræftet og opmuntret i disse. Retfærdighedsmoralen er således et korrektiv til en forståelse af *agape* som en selvopofrende tilsidesættelse af egne individuelle værdier og grænser, der manifesterer sig i samvittigheden. Til trods for de strukturelle ligheder med Paulus' *agapeetik* forbliver Nietzsches etik imidlertid ifølge Havemann knyttet til begrebet om 'vilje til magt', der ikke regner med, at livet skænker gaver, således som det ligger i den paulinske forestilling om at 'være kendt af'. Forpligtelsen over for næsten begrundes – i modsætning til Nietzsche – i troen på en guddommeligt given skabelse, der genbekræftes i nåden (Kristus) og håbet. Denne 'gavens økonomi', som Paul Ricœur taler om, transcenderer skellet mellem gode og onde, venner og fjender, stærke og svage.⁹⁵ Skabelsen er ganske vist falden, men faldet er ingen grund til jammer og klage, da det ifølge Paulus indgår i en guddommelig plan, der vender nederlag til succes (Rom 5).⁹⁶ Uden den første Adams fald, ingen anden Adam. Den bibelske gudstanke er ifølge Havemann et modtræk til Nietzsches individualistiske betoning af vilje til magt. I lyset af Paulus' eskatologiske vision af Guds godhed og transcendens er afmagten og nederlaget på korset ikke endegyldigt, men kun foreløbigt.

b. Nietzsches 'teologi' (genkomstlære)

Til trods for moralens fremskudte betydning i Nietzsches forståelse af kristendommen gør Nietzsche sig ikke skyldig i en forveksling af moral og religion. Nietzsche er hverken erklæret ateist eller areligiøs, som både Feuerbach og Schopenhauer var. Stegmaier fremhæver ikke bare strukturelle og indholdsmæssige lighedstræk mellem Nietzsches og Paulus' etik. I sin artikel "Nietzsches Theology: Perspectives for God, Faith, and Justice"⁹⁷ tegnes omridset af en alternativ tydning af slagordet om 'Guds død', idet Stegmaier betoner sondringen mellem teologi og etik som to forskellige betragtemåder. Teologi forudsætter en ikke-menneskelig iagttagerposition, som traditionen har tilladt med forestillingen om engle og dæmoner. Teologerne rivaliserer med disse i deres iagttagelser af Guds selviagttagelser og indtager derfor en særlig risikabel position, som den faldne engels skæbne viser. Djævelen som den ældste ven af visdom er et pseudonym for filosofiens position. Djævelens iagttagelse af Gud, som Bibelen selv

⁹⁵ P. Ricœur, "Une obeissance aimante", red. P. Ricœur/A. LaCoque, *Penser La Bible*, 177-181.

⁹⁶ Jf. P. Ricœur, "Interprétation du mythe de la peine", *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, 368f.

⁹⁷ Stegmaier, "Nietzsches's Theology", 73.

iscenesætter med fortællingerne om Job eller slangen i paradiset, interesserer Nietzsche mere end blot strategisk. Herved synliggøres nemlig moralens/lovens perspektiv, som ellers ikke kan blive synligt for sig selv. Det 'teologiske' perspektiv giver således mulighed for at sondre radikalt mellem moral og religion, som er en skelnen, der er gået tabt efter Guds død, hvor det ubetingede og absolutte er blevet til et spørgsmål om mennesket og moralen. Nietzsches alternativ til humanismen er ifølge Stegmaier et paradoks: umuligheden af på én gang at 'hvile i moralen' og at 'hvile i Gud'.⁹⁸ Moralens sikkerhed består i, at den kan opretholde en forskel mellem subjektet og objektet, idet subjektet ifølge Stegmaier forbeholdes muligheden af 'at kunne ville at noget skal være anderledes'.⁹⁹ Moralens hæver sig op over naturen og manifesterer sig selv som undtaget fra naturens orden, og deraf følger spaltningen mellem subjekt og objekt. Verden fremtræder herefter som vilje og forestilling (Schopenhauer). Moralens 'villen at noget skal være anderledes' omfatter også Nietzsches eget begreb om 'vilje til magt', og derved åbner han for et over-menneskeligt ontologisk perspektiv hinsides subjektets villen og forestillen. Det sker i form af en anderledes væren, der ikke længere vil eller forestiller sig noget, men 'vil' og 'bekræfter' væren som det/den er. Denne bekræftelse er en 'anderledes væren' eller 'kærlighed med åbne øjne', som indikeres med henholdsvis Dionysos og Jesus. Over for moralens villen, forestillen eller ønsken, 'at noget skal være anderledes', sætter Nietzsche læren om 'den evige genkomst af det samme', som er det dunkle indhold i hans dionysiske vision. Kernen i hans 'teologi' består ikke alene i at bekræfte den evindelige genkomst af det samme, men mere radikalt i ikke at undtage subjektet fra denne bekræftelse. Det ultimative udtryk for viljen til magt er således *ikke* at 'kunne ville at noget skal være anderledes', og først dermed er viljen og moralen ophævet. Gennem disse paradokser forsøger Nietzsche at fremkalde en bevidsthed om moralen som metafysisk grund og ophav bag sondringen mellem subjekt og objekt, frihed og natur. I 'begreber' og typer som Jesus og Dionysos ser han heroverfor en realisering af den (anderledes) væren, som moralen viger tilbage for med sine eskatologiske forbehold.¹⁰⁰ Uraffirmationens 'ja-sigen' er således indbegrebet af, hvad Nietzsche forstår ved redelighed eller retfærdighed. Den 'frie ånd' er,

⁹⁸ Stegmaier, "Nietzsches's Theology", 77, 79.

⁹⁹ Stegmaier, *Philosophie der Fluktanz*, 376.

¹⁰⁰ Den absolutte værensbekræftelse har affinitet til lignende begreber hos Spinoza, Fichte og Hegel. Nietzsche bliver i stigende grad opmærksom på, at han i Spinoza har en betydelig forløber. Det fremgår af den Femte Bog i *Die Fröhliche Wissenschaft*, der er skrevet i slutningen af 1880'erne. FW § 372, KSA 3, 623.

a loving mind towards everything and everyone and the good will to discover one's *value*, one's justification, one's *necessity*. *To give up any action* (quietism) due to one's inability to say: 'it shall be different' – to rest in God, in a *becoming* god as it were [...].¹⁰¹

Nietzsches 'afgrundsdybe' tanke om den evige genkomst af det lignende er følgelig en kvasireligiøs ontologi, der suspenderer moralen. Foreløbig må den nøjes med at være en vagt artikuleret vision og semiotik, som han kun antyder med dæmpet stemmeføring og over for nære venner.¹⁰² Nietzsche har som nævnt haft en slags åbenbaring, der svarer til den 'himmelrejse', som Paulus et enkelt sted dunkelt henviser til (2. Kor. 12,1-10).¹⁰³ Her antyder Paulus (ironisk), at han har set og hørt, hvad intet øje eller øre tidligere har skuet eller hørt (2. Kor 12,4).¹⁰⁴

Med sine tilsvarende forblommede artikuleringer af genkomstlæren advarer Nietzsche imod at forstå den som en pludseligt opstået religion. For at denne lære kan blive et stort træ, der vil overskygge alle kommende menneskeheder, må den nye tyngde langsomt indbygges i generationer og vise sig frugtbar:

Was sind die Paar Jahrtausende in denen sich das Christenthum erhalten hat! Für den mächtigsten Gedanken bedarf es vieler Jahrtausende, – *lange lange* muß er klein und ohnmächtig sein!¹⁰⁵

¹⁰¹ Stegmaier, "Nietzsches's Theology", 77. Denne væren *som en ting blandt tingene* – som sublimeret udtryk for ånd og retfærdighed er imidlertid ikke en panteisme, men det ultimative udtryk for viljen til magt. Som en dansk litterær forarbejdning af denne vision kan henvises til Peter Seebergs fabel 'Firbenets lille glædessang' fra *Dinosaurens sene eftermiddag* Arena 1976. Her henvises eksplicit til Nietzsches begreb *amor fati* og implicit kunne Seebergs firben i solen være en inspiration fra Nietzsches lykkeligste tid på klipperne i Genua, som Nietzsche beskriver i fortalen til *Morgenröte*. Tankerne melder sig som guddommelige firben, hvis haler sammenlignes med pennen, hvormed han søger at fastholde dem. KSA 6, 329-330.

¹⁰² Også det kan opfattes som et aspekt af spillet mellem 'lære' og 'tegn'. Jf. Salaquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten," 311.

¹⁰³ Jf. H. Tronier, "Åbenbaring, himmelrejse og opstandelse hos Paulus. En skitse til et afmytologiseringsprogram", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1/2000, 36-63.

¹⁰⁴ Nietzsches ekstreme form for migræne gav ham sans for den slags visioner, der ledsager visse sygdomme, sådan forklarer han også Paulus' Damaskusvision som et udslag af epilepsi. Paulus' himmelrejse har i øvrigt en interessant litterær virkningshistorie. Den har således ifølge Boyle inspireret Shakespeare i *A Midsummernight's Dream* i håndværkerscenen, hvor Bottom ('Røvse') meddeler sin drøm (IV. akt, scene 2). Tilsvarende ligger denne reference bag Kapitel 13 i J.Joyce, *Finnegans Wake*. R. Boyle, S.J., *James Joyce's Pauline Vision. A Catholic Exposition*.

¹⁰⁵ Salaquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten", 312.

Begivenhedens diskrete udfoldelse står i kontrast til Nietzsches retoriske paukeslag og trompetfanfarer. Den paulinske eskatologi: "Herrens dag kommer som en tyv om natten" (1. Thess. 5,2) parallelliserer Badiou med Nietzsches ord om sandhedshændelsens duefødder: "Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen, Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt–."¹⁰⁶ Genkomstlærens mening fremgår ikke af moralkritikkens umiddelbare krænkelse og skandaleeffekter, men snarere af det, der ikke siges, men antydes – *sotto voce*. Det kan forklare, at genkomstlæren ikke tages op i de sene kampskrifter som *Der Antichrist* og *Zur Genealogie der Moral*, men at det på ingen måde er opgivet som Nietzsches ontologiske og teologiske horisont.

c. Guds død?

I sin fremstilling af Nietzsches teologi giver Stegmaier en udlægning af den berømte aforisme "Der tolle Mensch" (*Die fröhliche Wissenschaft* § 125). Klichéen om Guds død og om Nietzsche som dets herold opløser sig i Stegmaiers fortolkning fra en sikker proklamation til et åbent spørgsmål. For det første bemærker han, at § 125 skiller sig ud fra en kontekst, hvor Nietzsche i eget navn taler om Buddhas død, og om at hans skygger stadig må bekæmpes i de huler, hvor han har levet. I § 125 fortæller Nietzsche ikke mere sin egen historie i eget navn som i de umiddelbart foregående aforismer. Her gengiver han en historie, han 'har hørt', og som allerede verserer som et 'rygte', nemlig at Gud skulle være død, og at vi selv skulle have dræbt ham. Den, der heraf udleder, at Gud er død, eller at Nietzsche siger noget sådant, og derfor er oprørt over Nietzsche, må allerede ifølge Stegmaier være overbevist om, at rygtet taler sandt.¹⁰⁷ De gængse udlægninger overser tillige, at historien først og fremmest handler om *tilhørerne*, der allerede er overbeviste om, at Gud er død. Pointen er følgelig, at tilhørerne skal *irriteres* i deres vished ved synet af det skøre menneske, der i deres øjne løber storm imod en åben dør.¹⁰⁸ Guds død er for Nietzsches samtid for længst efter det 18. og 19. århundredes religionskritik blevet en trivialitet. Det, han anfægter, er ifølge Stegmaier den vished, hvormed hans samtidige tager for givet, at Gud virkelig er død, og at vi selv skulle have slået ham ihjel. Med historien om det skøre menneske rokker Nietzsche ved troen på, at religionen kan erstattes af moral, videnskab og politik, og

¹⁰⁶ Badiou, *Saint Paul*, 119, med henvisning til Nietzsche, EH, Vorwort § 4. Måske er det også relevant at bemærke, at duen er det kristne symbol for Helligånden.

¹⁰⁷ Stegmaier, "Nietzsches's Theology", 80.

¹⁰⁸ *Ibid.*

at mennesker kan skabe eller dræbe Gud. En Gud, der kan dræbes af mennesker, er en Gud, de selv har skabt.

Kun Gud selv kan ophæve sig selv, og for Nietzsche er kristendommen netop den metafysiske og moralske Guds selvophævelse.¹⁰⁹ Den udspiller sig i Jesu praktik, hvor læren opløses i tegn, symboler og lignelser, en religion uden tro på nogen doktrin, hvilket turde være den egentlige grund til irritation hos tilhørerne.

Jesus of Nazareth loved the wicked and not the good: at the sight of their moral indignation even he burst forth with curses. Whereever someone was being judged he took sides against the judging: he wanted to be the annihilator of morals.¹¹⁰

Men omvendt er Jesus netop forbilledlig, fordi han ikke er imod noget som helst, men opløser virkeligheden i tegn og lignelser. Han er ikke imod Moseloven, men bekræfter og overopfylder den, og heri er han lovens overvinder. Jesus er det stærkest tænkelige modbegreb til hans egen doktrin om viljen til magt. Ikke desto mindre er Jesustypen ifølge Nietzsche en sublimering af selve dette magtbegreb, hvis styrke beror på dets evne til at rumme modsætninger og modsigelser. Gennem masker som Jesus og Dionysos vil Nietzsche oparbejde en sådan spænding i begrebet om vilje til magt. Spændingen mellem vilje som en *villen* og *forestillen*, der forudsætter en afstand og et ønske om, at noget kan eller skal være anderledes, på den ene side, og den anderledes *væren*, som Jesus og Dionysos repræsenterer, på den anden. Denne væren ét med væren er en manglende evne til at kunne ville at noget skulle være anderledes.¹¹¹ Genkomstanken er paradoksalt, idet den ikke kan forstås med det minimum af distance og objektivering, som al forståelse kræver. Genkomstlæren kan derfor kun misforstås på forskellige, finere eller grovere måder. Mennesket (og heller ikke Nietzsche selv) kan forstå noget, uden at denne forståelse forudsætter det subjekt, som moralen ifølge Nietzsche sætter på afstand af objektet.

Når man mener at have forstået genkomsttanken, har man netop ikke forstået den, eftersom man bruger forestillingen og viljen til at forstå dem med.¹¹² At ville, at alt evindeligt skal gentage sig sådan, som det er, uden at ville, at noget skulle være anderledes, er således en umulig tanke, der sætter moralen ud af spillet. Men netop den pointe har den protestantiske

¹⁰⁹ GM III, § 27.

¹¹⁰ Stegmaier, "Nietzsches's Theology", 79.

¹¹¹ Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, 376.

¹¹² Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, 378f.

udformning af prædestinationslæren, som reformuleres hos Nietzsche.¹¹³ I modsætning til Heidegger, der helt ignorerer Jesus-tegnets betydning for Nietzsche, bliver Nietzsches genkomstlære ikke ifølge Stegmaier en sidste forskruet udgave af den gængse metafysik. Hermed peger Nietzsche på muligheden af en anderledes væren (en alternativ ontologi) som teologiens mening, som bl.a. Heidegger ignorerer, når han opfatter Nietzsche som den sidste metafysiker.¹¹⁴

Som det er fremgået konciperes Jesus i Nietzsches optik som 'fri ånd' og heroverfor stiliseres Paulus som modfigur, der med dogmatiske formler forråder den evangeliske praktik. Omvendt forstås Paulus som den, der selv først har konstrueret Kristus som et tegn, og som følgelig har 'skabt' kristendommen.¹¹⁵ Derfor er modstillingen af Paulus og Jesus, mellem læren og tegnet, mere dialektisk, end det fremgår umiddelbart af *Der Antichrist*. For Nietzsche er der ikke blot tale om en afsløring af Paulus, men om noget langt mere komplekst, hypotetisk og for ham selv ukendt. I en retrospektiv betragtning hævder Nietzsche, at han ikke har villet eller opsøgt, men fået tildelt sin skæbne og opgave. Han ved ikke af at have gjort sig umage og kender ikke fra egen erfaring til at ville noget, et mål eller ønske, Nietzsche finder ingen spor af kamp i sit liv, som han betragter som det modsatte af en heroisk natur, og følgelig ser han på sin fremtid som et blankt hav.¹¹⁶ Ikke desto mindre har han ifølge Raffnsøe levet en slags kristologisk selvofring for denne delvis ukendte opgave. I et brev fra januar 1889 underskriver Nietzsche sig "Dionysos, den korsfæstede".¹¹⁷ I accepten af lidelsen ligner han Paulus. Modgangen bliver ikke vendt til en anklage imod tilværelsen eller Gud.¹¹⁸

Da Nietzsche i januar 1889 ikke mere kan agere, tale eller skrive har han i en vis forstand realiseret sin teori om genkomsten. I de næste 10 år er han

¹¹³ Se hertil S. Žižek, *The Parallax View*, MIT, Cambridge/Massachusetts, London/England 2006, 206f.

¹¹⁴ S. Žižek, *The Parallax View*, 77, 79. Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, 380, note 217

¹¹⁵ Jf. E. Jüngel, "Deus qualem Paulus creavit, dei negatio".

¹¹⁶ "Kein Verlangen kräuselt sich auf ihm. Ich will nicht im Geringsten, dass Etwas anders wird als es ist; ich selber will nicht anders werden. Aber so habe ich immer gelebt. Ich habe keinen Wunsch gehabt". Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, 363.

¹¹⁷ "For denne alt for store og indefinitte opgave opofrede 'den korsfæstede' sig halv-blind trods uudholdelig hovedpine, voldsomme svimmelhedsanfald og tilbagevendende opkast indtil afslutningen på sit forfatterskab [...]." Raffnsøe, *Moralens evindelige genkomst*, 174.

¹¹⁸ Jf. 2 Kor 11,23-29.

indtil sin død år 1900 reduceret til et stirrende blik uden et subjekt.¹¹⁹ Han har overvundet perspektivismen og realiseret visionen om at være 'a view from nowhere'. Subjektet har altid moralen i ryggen i en grundlæggende betydning, og erkendelsen af denne lovens allestedsnærværende magt reflekteres med genkomstlæren. Dette anliggende deler han med teologer som Paulus, Augustin og Luther. Forskellen mellem Nietzsches ontologi og Paulus' eskatologi kan angives ud fra Badiou, der udlægger opstandelsen som navnet på den sandhedsbegivenhed, der gør det muligt at tale om mennesket som andet end et dyr, der er lænket til sin selvopholdelse. Nietzsches ontologi synes at ophæve subjektet i en forskelsløs væren som et blik, der er ét med synet.

¹¹⁹ Se Peter Bornedal, "Introduction", *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, de Gruyter, Berlin 2010, 17-19.